

خلاصات منهجية [٢]

المعرفة في الإسلام

مصادرها ومجالاتها

تأليف : د. عبدالله بن محمد القرني
تلخيص : أ . إيمان بنت محمد عايض العسيري
الناشر : مركز التأصيل للدراسات والبحوث
العام : ١٤٣٢هـ / ٢٠١١ م
عدد الصفحات : ١١٨ صفحة
مقاس الصفحة: A٤

تنبيه

هذه خلاصة لكتاب (المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها)، ومن أراد التوسع في ذلك فليراجع الكتاب المذكور.



محتويات الخلاصة


تأصيل
مركز التأصيل للدراسات والبحوث



بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

التمهيد

المعرفة في اللغة ضد الإنكار، وتعود إلى معنى السكون والطمأنينة، ويستند ذلك إلى أن ثبوت المعنى في النفس يقتضي سكونها إليه، بخلاف ما لم يثبت في النفس فإنها تنكره.

قال ابن فارس: (العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة.. . تقول: عرف فلان فلاناً عرفاناً ومعرفة، وهذا أمر معروف، وهذا يدل على ما قلناه من سكونه إليه، لأن من أنكر شيئاً توحش منه ونبا عنه)[(١)].

وهذا الأصل ينطبق على معنى العلم، من جهة أنه ثبوت المعلوم وتحققه في النفس، فمن علم بشيء فقد عرفه، ومن عرفه فقد علم به، ولهذا يفسر أهل اللغة المعرفة بالعلم كما جاء في اللسان: (العرفان: العلم)[(٢)]. كما يفسرون العلم بالمعرفة كما جاء في اللسان أيضاً: (علمت الشيء أعلمه علماً: عرفته)[(٣)].

وقد يفرق بعض أهل اللغة بين المعرفة والعلم، لكن على وجه لا ينافي اتفاقهما في المفهوم الإجمالي، ومن ذلك قول أبي هلال العسكري: (الفرق بين العلم والمعرفة أن المعرفة أخص من العلم، لأنها علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه والعلم يكون مجملاً ومفصلاً.. . فكل معرفة علم، وليس كل علم معرفة، وذلك أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره، ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلا بضرب آخر من التخصيص في ذكر

---

(١) معجم مقاييس اللغة. لابن فارس (٤/٢٨١).

(٢) لسان العرب. لابن منصور. (٩/٢٣٦).

(٣) المرجع السابق. (١٢/٤١٧).



المعلوم، والشاهد قول أهل اللغة إن العلم يتعدى إلى مفعولين ليس لك الاقتصار على أحدهما إلا أن يكون بمعنى المعرفة)[١].

ولا تنافي بين تفسير العلم بالمعرفة، والمعرفة بالعلم، وبين أن يكون لكل منهما مع ذلك معنى يختص به، وإنما المقصود اشتراكهما في المفهوم الإجمالي المستند إلى ثبوت معنى في النفس هو حقيقة العلم والمعرفة. وكما يقول الإمام ابن حزم: فـ (العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد. وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه وارتفاع الشكوك عنه)[٢].

وهذا المعنى القائم في النفس حقيقة ضرورية يدركها الإنسان من نفسه وهي أظهر من أن تعرَّف أو يستدل لإثباتها، لأن كل إدراك لأمر كلي أو جزئي متوقف على ثبوت حقيقة المعرفة في النفس ثبوتاً ضرورياً لا يمكن الجهل به أو الشك فيه، والتعريف إنما يكون بما هو أظهر وأوضح مما يراد تعريفه، والمعرفة هي أظهر المعارف بحيث لا يمكن تعريفها بما هو أظهر منها.

ولهذا فإنه لا يمكن الشك في حقيقة المعرفة وقيامها بالنفس وإن أمكن الشك في بعض المعارف الجزئية، وهذا هو الأساس الذي بني عليه ديكارت[٣] فلسفته في حقيقة المعرفة اليقينية، حيث شك في كل شيء حتى شك في وجوده، لكنه لم يمكنه أن يشك في أنه يشك، أي في معرفته بأنه يشك، لأن معرفته بذلك أظهر من أن يشك فيها، بل إن الشك فيها إثبات لها[٤].

---

(١) الفروق في اللغة، لأبي هلال العسكري. (ص٧٢ - ٧٣).

(٢) الفصل، لابن حزم (٥/١٠٩).

(٣) ديكارت. (١٥٩٦م-١٦٥٠م). يعتبر رائد الفلسفة في العصر الحديث، حيث سلك في الاستدلال طريقاً غير طريق المدرسيين، وكان يؤكد على فطرية الحقيقة. لكنه مع ذلك كان يشك في الحواس، أهم كتبه (تأملات في الفلسفة الأولى). وانظر: ديكارت، الدكتور عثمان أمين، وموسوعة الفلسفة لعبدالرحمن بدوي (١/٤٨٨-٤٩٩). وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم. (ص٥٨-٨٨).

(٤) انظر: فلسفة ديكارت ومنهجه. د. مهدي فضل الله. (٧٧ - ١٠٢).



وحاصل ما انتهى الفلاسفة المحدثون في تعريف لفظ المعرفة أربعة أقوال: (الأول: هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن.. . والثاني: هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته.. . والثالث: هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول، والرابع: هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني)(١).

فأما تفسير المعرفة بمضمونها فغير وارد، لأن المراد حقيقة المعرفة التي هي حالة للنفس تقتضي إدراك بعض المعارف الجزئية، لاما يتضمنه ذلك الإدراك من معارف جزئية.

وأما القول بأن المعرفة هي فعل عقلي فصحيح، لكن تقييده بأنه الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن هو مقتضى التفسير المادي لطبيعة المعرفة، المستند إلى أنه لا وجود إلا للواقع المحسوس، وما يقتضيه ذلك من أن التصور العقلي مجرد انعكاس للواقع الموضوعي. كما أن تقييد الفعل العقلي بأنه الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الشيء هو مقتضى التفسير المثالي لطبيعة المعرفة، والذي يستند إلى أن طبيعة موضوع المعرفة روحية لامادية، فلا يكون بين الذات العارفة وموضوع المعرفة فرق، على ما سيأتي بيانه قريباً.

والحق أنه لا يمكن تعريف المعرفة إلا بأنها الحالة النفسية التي يجدها الإنسان بالضرورة حال الإدراك، وأنه لا يمكن تحديدها، لأن ذلك يقتضي تعريفها بما هو أخفى منها. ولهذا ذهب الرازي إلى أن تعريف العلم متعذر، وعلل ذلك بأن: (كل ما يعرَّف به العلم فالعلم أعرف منه، لأنه حالة نفسانية يجدها الإنسان من نفسه أبداً.. . وما هذا شأنه يتعذر تعريفه)(٢).

* * *

والهدف الأساسي للبحث في موضوع (المعرفة في الإسلام) هو تأصيل منهج الاستدلال في الإسلام، وبيان مصادر المعرفة، وحدود كل مصدر ومجالاته والكشف

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا. (٢/٩٣). وقد نقل هذه التعريفات عن (معجم لالاند).

(٢) المباحث المشرقية. للرازي. (١/٤٥٣).



عن أن هذا المنهج هو وحده الذي يكفل الاستناد إلى جميع مصادر المعرفة، وإدراك الحقيقة في جميع مجالاتها دون تناقض.

وهذا التأصيل يقتضي بالضرورة نقد المناهج المخالفة في الاستدلال، ويشمل ذلك ابتداء تخليص المنهج الإسلامي مما شابه من انحرافات المتكلمين والصوفية، كما يشمل نقد أصول المذاهب الفلسفية في هذا الجانب نقداً إجمالياً، وأما النقد التفصيلي لذلك فيحتاج إلى دراسات موسعة، ليس من الممكن ولا من المقصود الإحاطة بها في هذه الدراسة.

ويقوم التأصيل لهذا المنهج على أساس استقلالية منهج الاستدلال في الإسلام وتميزه عن المذاهب الفلسفية المختلفة، ويشمل ذلك جميع جوانب المعرفة في مفهومها العام، والتي عليها مدار النزاع في المعرفة بين المذاهب الفلسفية. وهي ترجع في جملتها إلى ثلاثة جوانب هي:

١- طبيعة المعرفة وما يتعلق بالصلة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة.

٢- مصادر المعرفة والعلاقة بينها.

٣- حدود المعرفة ومجالاتها المختلفة.

والمقصود هنا بيان ما تختص به المعرفة في الإسلام عن المذاهب المخالفة مما يقتضي ضرورة تأصيل الاستدلال في الإسلام.

* * *

فأما ما يتعلق بطبيعة المعرفة في الإسلام فإنها تقوم على أساس التمييز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، بحيث لا يرَّد الوجود الواقعي للأشياء في الخارج إلى مجرد كونها مدركة كما يقول المثاليون، كما لا يرد التصور الذهني إلى مجرد كونه انعكاساً للوجود الواقعي للأشياء في الخارج كما يقول الماديون.

وأساس الخطأ الذي وقع فيه أصحاب هذين الاتجاهين المتناقضين في هذا الجانب

من جوانب المعرفة أنهم حاولوا تفسير طبيعة المعرفة وفقاً لنظرتهم إلى حقيقة الوجود، حيث اتفقوا على رد أحد الوجوديين إلى الآخر، ثم اختلفوا في أيهما الأصل. فذهب المثاليون إلى أن الوجود الذهني والروحي هو الأصل، وأن المادة لا تخرج في حقيقتها عن ذلك، وقابلهم الماديون فقالوا إن الوجود المادي هو الأصل، وأن الوجود الذهني أو الروحي مجرد انعكاس له. والحاصل أن هذين الاتجاهين مع اختلافهما في طبيعة الوجود وما يقتضيه من القول في طبيعة المعرفة متفقان على حتمية القول بأحد هذين القولين المتناقضين.

وقد افتتح جارودي كتابه (النظرية المادية في المعرفة) بالتأكيد على ذلك حيث يقول: (إن المشكلة الأساسية لكل فلسفة هي مشكلة بدئها، لقد ارتبطنا بواقع ذي أوجه متعددة. فهناك الطبيعة وحوادثها وصيروورتها، ثم هناك أفكارنا وعلاقاتنا الاجتماعية وتاريخنا، ونحن نطمح إلى الوحدة. إن الكلمة الأخيرة لفلسفتنا سترتبط بالأولى. من أين نبدأ؟ أبالأشياء أم بالوعي المتكون لدينا عن هذه الأشياء؟ هل الروح أولية بالنسبة للطبيعة، أم أن الطبيعة هي العنصر ذي المقام الأول الذي سيكون الفكر ازدهاره الأسمى في نهاية تطور طويل؟.. . إنه لا توجد طريق ثالثة للإفلات من هذا الخيار، خيار المثالية أو المادية)[١].

والحقيقة أن القول بأنه لا خيار في تفسير طبيعة الوجود والمعرفة إلا بالقول بأحد هذين الاتجاهين المثالية أو المادية مجرد مصادرة لا دليل عليها. وأن غاية ما تدل عليه أدلة أصحاب الاتجاه المثالي ليست هي إنكار الوجود الواقعي للأشياء في الخارج، وإنما إثبات الوجود الروحي الذي ينكره الماديون. كما أنه غاية ما تدل عليه أدلة أصحاب الاتجاه المادي ليست هي إنكار الوجود الروحي، وإنما إثبات الوجود الواقعي للأشياء في الخارج. فالوجودان متحققان بحيث لا يرد أي منهما إلى الآخر، بل هما وجودان متمايزان.

---

(١) النظرية المادية في المعرفة. جارودي. (ص٥).

والأصل الجامع لخطأ هذين الاتجاهين في تفسير الوجود هو إنكار الخالق تعالى.

فأما الاتجاه المادي فيستند إنكاره للخالق إلى القول بأنه لا وجود إلا للواقع المحسوس، ومن ثم أنكروا جميع الحقائق الغيبية، وأنكروا إمكان الاستدلال العقلي عليها، لأن ما لا يمكن التحقق الواقعي من وجوده فلا يمكن عندهم الاستدلال على وجوده.

والرد على هذا الاتجاه يكون بإثبات إمكان الاستدلال العقلي على ما هو غيب، من جهة دلالة الوقائع المحسوسة عليه، استناداً إلى مبدأ السببية، القائم على ضرورة أن يكون لكل حادث سبب موجود وإن لم نتحقق عن وجوده بواسطة الإدراك الحسي[١].

وأما الاتجاه المثالي فيستند إنكاره للخالق إلى اعتبار الوجود المادي المحسوس روحياً في حقيقته، بمعنى أنه لا يختلف في طبيعته عن أصله الروحي، أنه لا يمكن إثبات وجود الله تعالى على قول هؤلاء من أنه موجود روحي لا يمكن أن يرى ولا أن يكون في جهة، أن العلاقة بينه وبين الوجود المادي علاقة علة بمعلول لا علاقة خالق بمخلوق وفاعل بفعل، وإنما يثبت وجود الله تعالى على أساس مباينة الله للمخلوقات في الذات والصفات والأفعال، وأن له وجوداً متحققاً، بحيث يمكن أن يرى وأن يكون في جهة، وأنه تعالى هو الخالق للكائنات بإرادة واختيار لا عن طبع وضرورة.

وقد ذهب الفارابي وابن سينا إلى تفسير الوجود تفسيراً مثالياً، حيث أنكرا أن يكون لله وجود متعين، وأنكرا أن يكون إيجاد الله للكائنات عن إرادة واختيار، بل هو عندهم بطريق الفيض الضروري، فلا يكون الله على هذا خالقاً للكائنات وإنما تكون صادرة عنه بطريق العلية الضرورية، لأن الخالق لابد أن يكون فاعلاً بإرادة، وأما الفيض الذي قالوا به فلا يكون عن إرادة وإنما يكون من جنس علاقة العلل بمعلولاتها[٢].

وإذا تقرر أن أساس خطأ هذين الاتجاهين في طبيعة الوجود والمعرفة هو إنكارهم

---

(١) سيأتي تفصيل الرد عليهم في مبحث (إمكان الاستدلال على الغيبيات) ضمن الفصل الرابع من الباب الثالث.

(٢) انظر في ذكر أقوال هؤلاء ومناقشتها ما يأتي في فقرة (دلالة العقل على وجود الله تعالى) في الفصل الرابع من الباب والثالث، وفقرة (التفسير الإشراقي للوحي) في الفصل الثاني من الباب الأول.



لوجود الخالق، فإن حل ما وقعوا فيه من إشكال واضطراب إنما يكون بالإقرار بوجوده تعالى، بحيث يكون الوجود المادي والروحي مخلوقان لله تعالى فلا يفسر وجود أحدهما برده إلى الآخر، وإنما يفسر وجود كل منهما بكونه مخلوقاً لله تعالى، وعلى هذا الأساس تنتفي شبهة كل من المثاليين والماديين وينتفي تبعاً لذلك ما وقعوا فيه من لوازم باطلة، ويثبت ما عند كل منهما من الحق، فيكون للوجود المادي حقيقة مادية موجودة في الخارج، ويكون الوجود الروحي متميزاً عن الوجود المادي لا مجرد انعكاس له.

وفي تقرير هذه الحقيقة وردَّ هذين الوجودين إلى الله تعالى يقول الإمام ابن تيمية: (الله تعالى هو الخالق للأمور الموجودة في الأعيان، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان.. . فكما أنه خالق الموجودات العينية فهو المعلم للماهيات الذهنية، فالموجودات الخارجية آيات مستلزمة لوجود عينه، وإذا تصورتها الأذهان معينة أو مطلقة فهو المعلم لهذا المتصوَّر، إذا الصور الذهنية أيضاً من آياته المستلزمة لوجود عينه)[1].

ومقتضى ما سبق عن طبيعة المعرفة في الإسلام أنها تختص بإثبات الواقع وما يقتضيه من التصور الذهني للجزئي المعين، بحيث يكون التصور في هذه الدرجة من التجريد العقلي انعكاساً للواقع الخارجي، لكن هذا التصور هو الدرجة الأولى للتجريد العقلي، ولابد معه من إثبات التصور للمعاني الكلية الذي هو الدرجة الثانية للتجريد العقلي، وهو خاصية العقل، وليس لتلك التصورات وجود في الخارج. وعلى هذا فليس الواقع هو الذي يفرض التصور بإطلاق وفي جميع حالاته كما يقوله الماديون، كما أن الذهن ليس هو الذي يفرض وجود الواقع بحيث لا يكون الشيء موجوداً إلا من حيث هو مدرك كما يقول المثاليون. بل لكل من الحالين خصوصية واعتبار، بحيث يمكن الجمع بينهما دون تناقض[2].



(١) الرد على المنطقيين. لابن تيمية. (ص١٥٣).

(٢) سيأتي تفصيل ذلك في فصل (التجريد العقلي للكليات) من الباب الثالث.

وأما ما يتعلق بمصادر المعرفة فإن المعرفة في الإسلام تختص بالتوافق والتكامل بين مصادرها.

والمقصود بالتوافق عدم التعارض بين المصادر التي قد تشترك في الدلالة على بعض المجالات. والمقصود بالتكامل إثبات أن لكل مصدر حدوده ومجالاته التي يختص بها، بحيث تكون دلالات المصادر المختلفة متكاملة لا متعارضة.

وأساس عدم إمكان التعارض بين مصادر المعرفة أنه إذا كانت المعرفة بأمر ما مما يختص به أحد المصادر لم يتصور أن يعارضه مصدر آخر، لأن تلك المعرفة ليست من مجالاته المعرفية حتى يمكن أن يكون له فيها دلالة تخالف دلالة المصدر الآخر، ومصدر المعرفة إنما يكون معتبراً في حدود مجالاته لا فيما يكون خارجاً عنها. وبذا يتحقق التكامل بين مصادر المعرفة.

وأما إذا لم تكن المعرفة بأمر ما مختصة بمصدر معين، بل أمكن أن تحصل به وبغيره فإنه لا يمكن أن تتعارض دلالة تلك المصادر، بل لابد أن تكون متوافقة لأن اعتبار المصدر في المعرفة إنما يقوم على أساس أن ما دل عليه لابد أن يكون حقاً، لأنه لو لم يقتض الدلالة على الحق، أو أمكن أن يدل على الباطل لم يكن مصدراً للمعرفة، والحق الذي هو مقتضى دلالة مصادر المعرفة إنما يكون واحداً، فلا يمكن أن يدل مصدر على ما يدل المصدر الآخر على خلافه، لأن ذلك يستلزم بطلان دلالة أحد المصدرين، وهذا يناقض كونه مصدراً للمعرفة، وإن سلم بمقتضى دلالة المصدرين مع تناقضهما لزم التناقض، لأن الحق لابد أن يكون هو مقتضى دلالة أحدهما دون الآخر.

ومثال ما سبق أن العقل قد يدل على ما يدل عليه الوحي، وقد يختص الوحي بالدلالة على ما لا يمكن الاستدلال عليه بالعقل، فما اختص الوحي بالدلالة عليه وجب التسليم به على ظاهره، وعدم تقييد قبوله بالإمكان العقلي لأن الوحي معصوم من الخطأ، فما دل عليه لابد أن يكون حقاً، وما كان حقاً لم يمكن أن يدل العقل على استحالته وعدم إمكانه، بل إما أن يكون حقاً فلا يكون مستحيلاً ولا يتصور عدم إمكانه،

وإما أن يكون مستحيلاً فلا يكون حقاً. وبذا لا يمكن ورود التعارض بين العقل والوحي فيما يختص الوحي بالدلالة عليه.

وأما ما أمكن الاستدلال عليه بالعقل مع ورود الوحي به فلا يمكن أن يدل العقل على ما يناقض ما دل عليه الوحي، بل لابد من الموافقة بينهما. لأن الوحي معصوم من الخطأ فلابد أن تكون دلالته حقاً، ودلالة العقل لا يمكن أن تعارض دلالة الوحي، لأن الدلائل القطعية لا تتعارض، وإنما يتعارض ما هو قطعي مع ما هو ظني، بل يلزم من التسليم بإمكان أن يدل العقل على خلاف ما دل عليه الوحي أن يكون الوحي مشتملاً على ما هو باطل في نفسه، بحيث لا يعلم بطلانه إلا من جهة دلالة العقل على بطلانه، وهذا يلزم كل من قال بإمكان التعارض بين العقل والوحي.

والمقصود هنا بيان ضرورة الموافقة والتكامل بين دلالة الوحي ودلالة العقل.

وأما تفصيل العلاقة بينهما فله مجال آخر(١).

ومن أمثله التكامل وعدم التعارض بين مصادر المعرفة في الإسلام أنه يجب التسليم بمقتضى الدلالة العقلية ومقتضى دلالة الإدراك الحسي، دون أن يكون بينهما تعارض. لأن الدلالة العقلية الضرورية هي مقتضى الغريزة العقلية فلابد أن تكون حقاً، لأنها مقتضى الفطرة، وكذلك فإن دلالة الإدراك الحسي على الجزئيات في الواقع لابد أن تكون صحيحة، لأن ذلك هو مقتضى الفطرة أيضاً. فكما أن الإنسان مفطور على تصور الضروريات فهو أيضاً مفطور على إدراك الواقع الخارجي في حالته الطبيعية التي خلقه الله عليها.

كما يستند إثبات هاتين الدلالتين مع الجزم بعدم تعارضهما إلى أن لكل منهما وجه من الدلالة يختص به لا يعارض الوجه الآخر، فالحواس إنما تدرك الوقائع الجزئية في الخارج، ولا يمكن أن تدل على الأحكام الكلية الضرورية، كما أنه لا يمكن إدراك الوقائع الجزئية في الخارج بمجرد الغريزة العقلية وما تقتضيه من الأحكام الكلية الضرورية، وبذا يكون الشك في أحدهما مقتضياً للشك في الآخر.

---

(١) سيأتي التفصيل لهذه القضية في فصل (العلاقة بين العقل والنقل) من الباب الأول.



وبذا يعلم خطأ الحسيين في نفيهم لما يختص به العقل من التجريد والأحكام الكلية[1]، وخطأ الذين يشكون في الحواس من العقليين[2]، وأنه لابد في المعرفة من تحقق التكامل بين ما يختص به العقل وما تختص به الحواس، دون أن يقتضي ذلك التعارض بينهما.

* * *

وأما ما يتعلق بحدود المعرفة ومجالاتها فإن اختصاص الإسلام بالوحي المعصوم يقتضي أن يكون للمعرفة في الإسلام مجالات تختص بها، إذ لا يمكن الاستناد فيها إلى الكتب السابقة لوقوع التحريف فيها، كما أنها تجاوز حدود المعرفة البشرية، وذلك أن أصحاب المذهب الحسي في المعرفة يدّعون أن المعرفة اليقينية لا تجاوز المحسوس، كما أن أصحاب المذهب العقلي وإن سلَّموا بإمكان الاستدلال العقلي على الغيبيات لا يمكن أن يستدلوا على جميع الحقائق الغيبية، لأن من المعارف الغيبية ما لا يمكن إدراكه إلا من جهة دلالة الوحي عليه.

ومما يختص الوحي بالدلالة عليه ما يتعلق بالتشريع، إذ لا يمكن للبشر أن يشرعوا لأنفسهم ما فيه صلاحهم، لغلبة الجهل والهوى عليهم، وإنما يتوقف ذلك على التشريع بالوحي، فاليقين في الغيبيات، والهداية في التشريعات مما تختص به المعرفة في الإسلام عن جميع الأديان والمذاهب الفلسفية[3].

وبعد:فقد تقرر في هذا الإيجاز وجه اختصاص المعرفة في الإسلام بالدلالة على

---

(١) سيأتي التفصيل في الرد على الحسين في فصل (فطرية المبادئ العقلية) من الباب الثاني. وفصل (التجريد العقلي للكليات) وفصل (الأساس العقلي للاستقراء) من الباب الثالث.

(٢) سيأتي التفصيل في الرد على الذين يشكون في الحدس في فصل (طبيعة الإدراك الحسي) من الباب الثالث.

(٣) سيأتي تفصيل ذلك في فصل (ما يختص به الوحي من المعارف) من الباب الأول.

الحق في جميع جوانب المعرفة، والمقصود من هذه الدراسة هو التأكيد على هذه الحقيقة وتأصيلها والكشف عن تفاصيلها، والله الموفق والمعين.

* * *



الباب الأول

الوحي، حقيقته وثبوته ومجالاته



الفصل الأول

حقيقة الوحي

يدور المعنى اللغوي للوحي على ثلاثة أصول هي: الإعلام والسرعة والخفاء، قال ابن منظور: (الوحي: الإشارة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك)[1]. وفي تهذيب اللغة للأزهري: (أصل الوحي في اللغة كلها: إعلام في خفاء، ولذلك صار الإلهام يسمى وحياً)[2].

أما في الشرع: فمن أجمع ما قيل في تعريف الوحي ما نقل عن الإمام الزهري في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ ﴾ [الشورى/٥١]. (نزلت هذه الآية تعم من أوحى الله إليه من البشر، فكلام الله الذي كلم به موسى من وراء حجاب، والوحي ما يوحى الله إلى نبي من أنبيائه عليهم السلام ليثبت الله عز وجل ما أراد من وحيه في قلب النبي ويكتبه، وهو كلام الله ووحيه، ومنه ما يكون بين الله وبين رسله، ومنه ما يتكلم به الأنبياء ولا يكتبونه لأحد ولا يأمرون بكتابته، ولكنهم يحدثون به الناس حديثاً ويبينونه لهم؛ لأن الله أمرهم أن يبينوه للناس ويبلغوهم إياه، ومن الوحي ما يرسل الله به من يشاء ممن اصطفاه من ملائكته فيكلمون به أنبياءه من الناس، ومن الوحي ما يرسل الله به من يشاء من الملائكة فيوحيه وحياً في قلب من يشاء من رسله)[3].

---

(١) لسان العرب، لابن منظور (١٥/٣٧٩، ٣٨٠).

(٢) تهذيب اللغة، للأزهري (٥/٢٩٦).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٢/٣٩٧). وانظر التمهيد، لابن عبدالبر (٢٢/١١٤).

فهذا التعريف قد شمل كلام الله تعالى لأنبيائه من وراء حجاب، وكلام الله تعالى الذي يرسل به ملائكته. وشمل الإلهام الذي هو إلقاء الوحي في قلب النبي. وهو الذي يقول عنه الإمام الزهري إن الأنبياء لا يكتبونه ولا يأمرون بكتابته ولكنهم يبينونه للناس، وهو يريد بذلك التفريق بين الوحي الذي يكون لفظه ومعناه من الله تعالى، وهو القرآن فهذا هو الذي يأمر النبي بكتابته، وأما الوحي الذي لا يكون لفظه من الله فهو الأحاديث، وهي وإن كانت من الشرع الموحى به إلاّ أن لفظها من النبي ﷺ ويمكن أن تروى بالمعنى.

فحاصل ما يمكن تقريره في المعنى الشرعي للوحي أنه لابد من إثبات ما دلّت عليه النصوص من أن الوحي قد يكون تكليماً وقد يكون إلهاماً، كما أنه قد يكون بواسطة أو بغير واسطة. ولبيان حقيقة الوحي لابد من تفصيل القول في أصلين:

١- كلام الله تعالى، وأنه بصوت مسموع.

٢- حقيقة الإلهام وما يفترق بد عن الكلام.

أولاً: كلام الله تعالى:

كلام الله تعالى صفة من صفاته، وهو سبحانه يتكلم بما شاء متى شاء كيف شاء. وكلام الله تعالى إلى أنبيائه قد يكون بواسطة ملك يسمع كلام الله ثم يبلغه إلى أنبيائه، وقد يكون بغير واسطة، حيث يسمع النبي كلام الله تعالى مباشرة وإن لم يره، بل يكون الكلام من وراء حجاب. وقد كلّم الله موسى عليه السلام مباشرة من وراء حجاب، كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ﴾ [النساء/ ١٦٤] إلى قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء/ ١٦٤].

وهذا يدل على أن درجة التكليم أرفع من درجة الوحي العام الذي قد يكون كلاماً بواسطة أو إلهاماً بواسطة أو بغير واسطة. كما حصل التكليم لنبينا محمد ﷺ ليلة الإسراء والمعراج. لكن هذه المرتبة وإن كانت أرفع مراتب الوحي فإنها لا تكون مع رؤية الله تعالى، بل تكون من وراء حجاب. لذلك لم ير موسى عليه السلام ربه مع أنه سأله الرؤية كما قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن

﴿ تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗا ﴾ [الأعراف/ ١٤٣]. وكذلك فإن النبي ﷺ لم ير ربه ليلة الإسراء والمعراج، بل قد سأله أبو ذر رضي الله عنه هل رأيت ربك؟ فقال: نور أنىّ أراه؟ وفي رواية: (رأيت نوراً)[1]. أما الوحي الذي يكون بطريق إرسال الرسول الملكي، بحيث يسمع الملك كلام الله تعالى ثم يبلغه إلى النبي ﷺ فله هيئتان: فإما أن يأتيه في صورة رجل فيكلمه بالوحي كما يكلم البشر بعضهم بعضاً، أو يأتيه بحيث يسمع النبي ﷺ صوته كصلصلة الجرس فيعي النبي ﷺ ما كلمه به. وقد يأتيه الوحي إلهاماً، وقد يأتيه رؤيا منام لكن ذلك لا يكون بصوت مسموع، وإنما بإلقاء ونفث في القلب، فلم يذكر في الحديث كل طرق الوحي وإنما ذكر ما يكون فيما يبلغه الملك بصوت مسموع.

وتختص هاتان الطريقتان اللتان بيّنهما النبي ﷺ في الحديث بأنهما طريق الوحي بالقرآن؛ لأن ألفاظ القرآن ومعانيه من الله تعالى فلابد أن يسمع جبريل صوت الله حين يتكلم بالقرآن فيبلغه إلى النبي ﷺ كما سمعه[2]. وأما الوحي بطريق الإلهام والرؤيا فإنما يكون بتبليغ المعنى والإلقاء في الروع، ثم النبي ﷺ يبينه بلفظه على ما فهمه من جبريل عليه السلام.

كلام الله بصوت مسموع:

إذا تكلم الله بالوحي إلى جبريل أو إلى نبي من أنبيائه فلابد أن يكون كلامه بصوت مسموع وإلا لم يكن متكلماً على الحقيقة، إذ لا مفهوم للكلام إلاَّ إذا كان بصوت، ولا يلزم من ذلك التشابه بين الله وخلقه، بل إن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في أسمائه وصفاته، ولا في أفعاله، والمهم هنا بيان هذه الحقيقة والاستدلال لها وردّ الشبه عنها، إذ هي المقصودة بحقيقة الوحي فيما يتعلق بكلام الله تعالى. وقد ورد التصريح بإضافة الصوت إلى الله تعالى في بعض النصوص، كما ورد في نصوص أخرى ما يستلزم إضافة الصوت إلى الله تعالى، كإضافة النداء إلى الله تعالى، ولا يمكن النداء إلا بصوت. ومما يقطع في الدلالة على أن الله يتكلم بصوت مسموع ما ورد في كثير من

---

(١) أخرج مسلم - كتاب الإيمان (١٧٨، ٢٩١، ٢٩٢).

(٢) انظر فتح الباري، لابن حجر (٧/٩).



النصوص من إضافة النداء إلى الله تعالى، ومعلوم بالضرورة من لغة العرب أن النداء لا يكون إلاّ بصوت. فقد جاء في لسان العرب: (النداء الصوت، وقد ناداه ونادى به وناداه مناداة ونداء، وأي: صاح به، وأندى الرجل إذا حسن صوته.. والندى بعد الصوت.. والنداء الدعاء بأرفع الصوت)[1]. وجاء التصريح بإضافة النداء إلى الله تعالى في القرآن في مواضع كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ .. .. ﴾ [الأعراف/ ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا ﴿٥٢﴾ ﴾ [مريم/ ٥٢]، وغيرها من الآيات. ومما ورد من الأحاديث في ذلك ما رواه أبو هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الله تبارك وتعالى إذا أحب عبداً نادى جبريل إن الله قد أحب فلاناً فأحبه، فيحبه جبريل، ثم ينادي جبريل في السماء أن الله قد أحب فلاناً فأحبوه، فيحبه أهل السماء ويوضع له قبول في الأرض)[2].

وقد ثبت عن الصحابة رضوان الله عليهم إضافة الصوت إلى الله تعالى موافقة للنصوص الواردة في ذلك، ومن ذلك ما ورد عن ابن مسعود ﵁ قال: (إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات شيئاً. فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق، ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق)[3]. وعلى هذا الاعتقاد - وهو أن الله يتكلم بصوت مسموع - علماء أهل السنة لم يخالف في ذلك أحد منهم، وإنما خالف في ذلك أهل الكلام ومن تابعهم.

كيفية الوحي بالقرآن عند المتكلمين:

يقوم منهج المتكلمين فيما يتعلق بالله وصفاته على أن أخص وصف لله هو وصفه بالقِدَم، كما أن أخص وصف للمخلوقات هو وصفها بالحدوث، وأن ذلك هو أساس الفرق بين صفات الخالق وصفات المخلوق. ثم رتبوا على هذا الأصل أن الحوادث لا

---

(١) لسان العرب، لابن منظور (١٥/٣١٥).

(٢) أخرج البخاري - كتاب بدء الخلق (٣٢٠٩) - وكتاب التوحيد (٧٤٨٥) وأحمد (٢/٥١٤).

(٣) أخرجه البخاري تعليقاً - كتاب التوحيد - باب قوله تعالى: [ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له..) وانظر في تخريجه وتصحيحه: فتح الباري (١٣/٤٥٦-٤٥٧).

يمكن أن تقوم بالله؛ لأنه يلزم من ذلك عندهم أن يكون حادثاً، وهذا يتنافى مع ما قالوا إنه أخص أوصاف الله هو صفة القدم.

وفيما يتعلق بصفة الكلام فإنهم يتفقون على أنه لا يمكن أن يتكلم الله بصوت مسموع؛ لأن الكلام إذا كان كذلك كان حادثاً، وهم ينفون قيام الحوادث بالله تعالى، ويجعلون ذلك أساس تنزيه الله وتوحيده. لكنهم اختلفوا فيما بعد، فذهب المعتزلة إلى القول بأن الكلام لا يعقل إلا إذا كان بصوت مسموع، وإذا لم يكن ذلك ثابتاً لله تعالى على أصولهم لم يمكن أن يتصف الله بصفة الكلام، بل يكون الكلام من أفعاله ومخلوقاته لا من صفاته. أما الكلاّبية ومن تابعهم من أشعرية وما تريديه فقالوا إن الكلام في حقيقته ليس هو الكلام المسموع وإنما هو معنى قائم بالنفس. وأن الصوت المسموع حكاية أو عبارة عنه كالإشارة والكتابة. فأثبتوا لله صفة الكلام لكنه على أنه مجرَّد معنى قديم قائم بذات الله تعالى، وبذلك لا يمكن عليه التجزؤ أو الحدوث كما قالوا[1].

وهكذا تتفق جميع طوائف المتكلمين على نفي الكلام المسموع عن الله تعالى، وأن الكلام بصوت هو من مخلوقات الله وليس من صفاته. لكن الإشكال الذي يواجه المتكلمين هنا هو تحديد الكيفية التي تلقى بها جبريل عليه السلام ألفاظ القرآن عن الله تعالى، إذا كان لا يمكن أن يكون الله قد تكلم بها أو سمعها منه جبريل. وقد كان كلام المعتزلة متسقاً مع مذهبهم، حيث قالوا إن القرآن مخلوق؛ لأن الكلام ليس صفة لله وإنما هو من أفعاله. أما الأشاعرة والماتريدية فاضطربوا في هذا الباب، حيث أرادوا التوفيق بين أصلين متناقضين هما إثبات صفة الكلام لله تعالى مع القول بعدم إمكان قيام الصفات الاختيارية بالله تعالى، فانتهوا إلى التسليم بقول المعتزلة، حيث قالوا إن الكلام المسموع مخلوق، وإنه لا يمكن أن يتصف به الله، وإنما يتصف بالكلام الذي هو مجرد معنى قائم بالنفس، ونص بعضهم على أن الله خلق الكلام في للوح المحفوظ وجبريل أخذه منه، فخالفوا المعتزلة في مسمى الكلام، والمعتزلة أقرب منهم إلى الحق في ذلك، واتفقوا معهم على القول بخلق الكلام المسموع، فلم يكن بينهم خلاف في القول بخلق

---

(١) انظر: الموفق، الإيجي (٢٩٣).



القرآن[1]. فلا فرق بينهم وبين المعتزلة الذين يدعون الرد عليهم، ثم هم أبعد من المعتزلة عن أهل السنة من جهة أنهم ينكرون حقيقة الكلام، وأنه ما كان مسموعاً، ثم يحصرون الكلام في المعنى القائم بالنفس، فالمعتزلة وإن قالوا إن القرآن مخلوق فإن الأشاعرة يوافقونهم في ذلك، ويزيدون عليهم بأنه ليس كلام الله على الحقيقة، وإنما هو عبارة عنه، وصرح الباقلاني بإضافة لفظ القرآن إلى جبريل.

ويبالغ بعض الأشاعرة في التناقض فيزعمون أن ما يسمونه بالكلام النفسي يمكن أن يكون مسموعاً من غير صوت، وقد يقولون بناء على ذلك إن كلام الله مسموع. وهذا الذي قالوا يستلزم لوازم يقعون بها في أشد مما هربوا منه، إذ أنهم يقولون إن كلام الله مجرد معنى قائم بالنفس، وهو مع ذلك معنى واحد لا يتجزأ، ثم يقولون بإمكان سماعه، فلابد أن يكون السامع له سامعاً لجميع كلام الله تعالى؛ لأن كلام الله لا يتجزأ حسب أصولهم. وقد فطن علماء السنة لتناقضهم في ذلك، وألزموهم وجوب القول بالكلام المسموع أو الوقوع في هذه التناقضات. وإذا كان الوحي من الله تعالى قد يكون كلاماً وقد يكون إلهاماً، إما بواسطة وإما بغير واسطة، فإن إنكار أن يكون الكلام بصوت يستلزم أن يكون الوحي كله إلهاماً؛ لأن الوحي إذا لم يكن بصوت كان إلهاماً فيكون ما أثبته المتكلمون من تلقي جبريل عليه السلام عن الله، أو كلام الله إلى من يشاء من عباده إنما هو إلهام، لأنه في حقيقته إدراك وفهم لما يلقيه الله في قلب من يشاء من عباده، ولهذا ألزم الإمام ابن حجر من أنكر أن يكون كلام الله بصوت أن يكون غاية ما يثبتونه لله تعالى مجرد إلهام، وعلى هذا فليس لمن نفى أن يكون لكلام الله بصوت إلا أن يقول بأحد قولين، فإما أن ينكر أن يكون كلام الله بصوت، فيلزمه أن يكون كلام الله تعالى بصوت مسموع كما تدل عليه النصوص، وإما الجمع بين إثبات كلام الله تعالى، ونفي أن يكون كلامه بصوت مسموع فغير ممكن ولا معقول.

---

(١) انظر التسعينية، لابن تيمية - ضمن الفتاوى الكبرى (١٧٥/٥).



ثانياً: الإلهام:

الفرق بين الكلام والإلهام - فيما يتعلق بوحي الله تعالى - أن كلام الله تعالى لابد أن يكون بصوت، وأما الإلهام فإنما يكون بإلقاء في القلب يقتضي معرفة يقينية مع الجزم بأنها من قبل الله تعالى، وقد يكون الإلقاء بواسطة ملك وقد يكون بغير واسطة[(١)]. فكما قد يكون الوحي بالكلام بواسطة وبغير واسطة، فكذلك يمكن أن يكون الإلهام بواسطة الملك بحيث يلقي في قلب النبي الوحي بغير صوت يسمعه، وقد يكون الإلهام بغير واسطة أيضاً كما دلت على ذلك النصوص. فلابد من التفريق بين وحي التكليم ووحي الإلهام، فالوحي حين يكون كلاماً لابد أن يكون بصوت مسموع، إما من الله حين يكون التكليم بلا واسطة، أو من الملك حين يكون بواسطة. وأما الإلهام فلا يتوقف على شيء من ذلك بل هو مجرد إلقاء في القلب، فلا يشترط فيه أن يكون مسموعاً كالكلام.

ومما يختص به الوحي بطريق الإلهام أنه يحصل في حال النوم كما يحصل في حال اليقظة، بخلاف الوحي بطريق التكليم فإنما يكون في حال اليقظة. وذلك أن التكليم لابد أن يكون بصوت مسموع، والسماع إنما يكون في حال اليقظة، وأما النائم فإنه لا يسمع الصوت ويعقل معناه في حال نومه، وأما الإلهام فإنما يتوقف على ما يلقى في القلب سواء كان من الله تعالى مباشرة بلا واسطة، أو بواسطة ملك الوحي. فكان بذلك ممكنا في حال النوم كإمكانه في حال اليقظة؛ لأن الإنسان يعقل ما يعرض له أثناء نومه ولولا ذلك لم تكن الرؤى والأحلام. وعلى هذا الأصل كانت رؤيا الأنبياء وحياً، ولذلك أقدم إبراهيم عليه السلام على ذبح ابنه إسماعيل عليه السلام بمجرد الرؤيا. فقد أيقن إبراهيم عليه السلام أن رؤيته في المنام بذبح ولده أمر من الله بذلك، فأقدم على ما أمره الله به، وسلم إسماعيل عليه السلام بما أمر به والده.

والوحي لغير الأنبياء ممكن ومما يدل لإمكان حصول الإلهام لغير الأنبياء حديث: (قد كان في الأمم قبلكم محدَّثون، فإن يكن في أمتي منهم أحد فعمر بن الخطاب)[(٢)]،

---

(١) انظر في تعريف الإلهام: أضواء البيان للشنقيطي (٤/١٥٩).

(٢) صحيح مسلم - كتاب فضائل الصحابة (٢٣٥٨)، والحديث أخرجه البخاري - كتاب فضائل الصحابة (٣٦٨٩) - وكتاب الأنبياء (٣٤٦٩)، والترمذي - كتاب مناقب الصحابة (٣٦٩٤).



وإذا كان المحدَّث هو الملهم أمكن حصول الإلهام لغير الأنبياء. ومما يشهد لهذا الأصل قول الرسول ﷺ للصحابة ﵃ في شأن ليلة القدر: (أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر، فمن كان متحريها فليتحرها في السبع الأواخر)(١). وكون الرؤيا الصالحة من الوحي هو المقصود بقول النبي ﷺ: (رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة)(٢). وقد أخبر تعالى أنه أوحى إلى غير الأنبياء كما قال تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾ ﴾ [القصص/٧]، وقال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى ﴾ [المائدة/١١١]، ولم يلزم من ذلك أن تكون أم موسى ﵇ نبيه، ولا أن يكون الحواريون أنبياء.

حجية الإلهام:

لا يمكن أن تعتبر حجية الإلهام بإطلاق؛ لأن الإلهام وإن كان حقا إلا أنه قد يلتبس بالباطل؛ لأن غير الأنبياء ليس معصوما، وعليه فلابد من التفريق بين ما يختص به إلهام الأنبياء، وما يقتضيه من الحجية المطلقة، بخلاف الإلهام إلى غيرهم، مع بيان ما يشترط لاعتبار الإلهام إلى غير الأنبياء، بحيث لا يعتبر مطلقاً ولا يرد مطلقاً، وإذا أمكن تقييد الإلهام كان الأخذ به حينئذ هو طريق التوسط والاعتدال.

ويستند عدم إمكان اعتبار الإلهام بإطلاق إلى انتفاء العصمة عن غير الأنبياء بحيث يمكن أن يلتبس عليهم الحق بالباطل، فما أمكن أن يكون باطلاً لا يصح أن يكون معتبراً بإطلاق(٣).

وقد خالف الصوفية في هذا الأصل حيث اعتبروا الإلهام حجة بإطلاق واستندوا

---

(١) أخرجه البخاري - كتاب فضل ليلة القدر (٢٠١٥)، ومسلم - كتاب الصيام (١١٦٥)، والموطأ في الاعتكاف (٣٢١/١)، وأبو داود - كتاب الصلاة (١٣٨٥).

(٢) أخرج البخاري - كتاب التعبير (٦٩٨٨) و (٦٩٨٣) و (٧٠١٧)، ومسلم كتاب الرؤيا (٢٢٦٤)، والترمذي - كتاب الرؤيا (٢٢٧٢)، وأبو داود كتاب الأدب (٥٠٦٨).

(٣) انظر: الموافقات، الشاطبي (٨٣/٤).



إلى الكشف والإلهام والرؤى دون تمييز، وجعلوا ذلك أصل طريقتهم ومصدر تلقيهم، حتى صرح الغزالي أن النصوص الشرعية إنما تقبل إذا وافقت الكشف وأما إذا خالفته فلابد من تأويلها[١].

وهذا الانحراف في مصدر التلقي شبيه بانحراف المتكلمين الذين يعتمدون على ما يسمونه الدلالة العقلية في رد النصوص وتأويلها، مع أن الإلهام الحق والعقل الصرح لا يمكن أن يخالفا النصوص الشرعية، بل لابد أن يتفقا معاً. ومقتضى هذا القول أن العلم بالحقائق الشرعية - وخاصة ما يتعلق بالله تعالى وصفاته واليوم الآخر - متوقف على الكشف، ثم أن النصوص إما أن توافق ذلك الكشف فتقبل، وإما أن تخالفه فتؤول. وهذا لا يكون إلا إذا كان الكشف معصوماً عندهم بحيث لا يلتبس بالباطل، بل يكون قطعي الثبوت عن الله تعالى وإلا لم تؤول النصوص الشرعية لتوافق مقتضاه.

وقد صرح كثير منهم بحفظ الولي وعدم إمكان الخطأ فيما يرد عليه من الكشف والإلهام، وهذا في حقيقته هو معنى العصمة التي لا تكون إلا للأنبياء. فعندهم أن الولي هو من يكون محفوظاً من الله لتولي الله له، وهو الذي يطيع الله على التوالي فلا تتخلل طاعته معصية.

ويلخص صاحب الرسالة القشيرية شرط الولي عندهم فيقول: (شرط الولي أن يكون محفوظاً، كما أن من شرط النبي أن يكون معصوماً)[٢]. وقد صرّح ابن عربي بأن علومهم معصومة فقال: (علومنا كلها محفوظة من الخطأ)[٣]، وتبعه الشعراني فقال: (إن كلام الكملَّ لا يقبل الخطأ من حيث هو)[٤]، وبنو ذلك على أساس أن كلام الأولياء إلهام من الله فلا يمكن أن يقع فيه الخطأ.

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي (١/١٠٤).

(٢) الرسالة القشيرية، للقشيري (٢/٥٢١).

(٣) اليواقيت والجواهر، للشعراني (١/٢٤-٢٥).

(٤) المرجع السابق، ونفس الصفحات.



والحق أن ما ادعاه الصوفية من الاستناد إلى الإلهام بحجة أن الولي محفوظ قول باطل، مناقض للمعلوم من الدين بالضرورة، وأن العصمة التي هي حقيقة الحفظ الذي يقصدونه لا تكون إلاَّ لنبي. وأما ما يرد على غير الأنبياء من الإلهام في اليقظة أو النوم فلا يخلو من أحد أمور ثلاثة: فإما أن يكون إلهاماً حقاً من الله تعالى يختص به من يشاء من عباده، وإما أن يكون تلبيساً من الشطان يلقيه في قلب العبد، وإما أن يكون مصدره من النفس، لكن يظن الإنسان أنه من خارجها، وهو ما يسمى بالوحي النفسي، فإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يمكن الجزم بأن جميع ما يلقى في قلب العبد إلهام من الله تعالى، إذ قد يكون تلبيساً من الشيطان ألقاه في قلبه، بحيث يظن أنه من الله، أو يكون من حديث النفس، والإنسان مع ذلك يظن أنه إلهام من الله تعالى.

وإذا انتفت العصمة عن غير الأنبياء انتفى الجزم بأن كل ما يقع في القلب هو إلهام من الله تعالى كما تدعي الصوفية. ومن ادعى الإلهام فقد يكون صادقاً في دعواه، لكن الشأن في مصدر ذلك الإلهام لا في مجرد حصوله، والذين استندوا إلى الإلهام بإطلاق إنما حصل لهم التخليط من التباس ما يقع في قلوبهم عليهم وظنهم أن جميع ما يحصل لهم من الإلهامات أو الرؤى هي من الله تعالى، مع أنهم غير معصومين من اشتباه الحق بالباطل عليهم. ولهذا نص علماء الأصول على عدم استقلال الإلهام بالدلالة على حكم شرعي[1].

لكن لا يلزم من نفي ما ادعاه الصوفية من الاستناد إلى الإلهام بإطلاق ألا يكون للإلهام اعتبار بإطلاق أيضاً. بل هو معتبر لكن بشروط وقيود يمكن معها تمييز الإلهام الحق من الباطل[2]، وعدم استقلال الإلهام بحكم شرعي ليس له أصل في الكتاب والسنة.

وأول هذه الشروط وأهمها: ألا يخالف الإلهام أو الرؤيا حكماً شرعياً إذ لا يمكن

---

(١) انظر ما قاله الشيخ الشنقيطي رحمه الله في كتابه أضواء البيان، (٤/١٥٩-١٦٠).

(٢) انظر في شروط الإلهام: الموافقات، الشاطبي(٢/٢٦٦)، ومادرج السالكين، ابن القيم (١/٥١)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٠/٤٧٧).



أن يتعارض الإلهام الحق أو الرؤيا الصالحة مع حكم شرعي. فإذا حصل التعارض بينهما علم قطعاً بطلان الإلهام، وأنه لا يمكن أن يكون من الله تعالى.

ومما يشترط لاعتبار الإلهامات والرؤى: أن تكون في الترجيح بين المباحات وفي مواطن الاشتباه التي لا يمكن التحقق فيها من الحكم الشرعي؛ لتكافؤ الأدلة عند الناظر فيها، وأما ما ظهر أنه محرم أو علم فيه الحكم الشرعي فلا اعتبار للإلهام والرؤية فيه بحال.

ومما يشترط في الأخذ بالإلهامات والرؤى ألا يعتقد أنها حكم الله تعالى بحيث يلتزم بها على جهة المشروعية استحباباً أو إيجاباً على نفسه، ومن باب أولى ألا يلزم غيره بما حصل له من إلهام أو رؤيا.



الفصل الثاني

إمكان الوحي ودلائل ثبوته

أولا: إمكان الوحي ورد الشبهات عنه:

يقوم المذهب المادي على أساس انه لا وجود إلا للواقع المحسوس. وتبعا لذلك فإن المعرفة البشرية إنما تتعلق بموجود مادي محسوس لا يمكن تجاوزه. وعندهم أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، وأن جميع الأفكار ليست إلا مجرد انعكاسات للواقع الموضوعي المحسوس فلا يمكن وجود فكرة ليس لها أصل حسي[(١)]. وفيما يتعلق بموقفهم من الوحي فإنهم ينكرونه لأنه حقيقة غيبية لا يمكن التحقق منه بالحواس، وبناء عليه فهو مجرد ادعاء لا حقيقة له. ولا شك أن الوحي حقيقة غيبية، لكنه لا يلزم منه عدم إمكان بإثباته كما يقول الماديون؛ لأن إثباته لا يتوقف على مجرد الإدراك الحسي المباشر، وإنما يتوقف على العلم بأن النبي صادق أنه يوحى إليه، ومستند ذلك ليس إدراك الوحي ذاته، وإنما الاستدلال العقلي على صدق النبي، وإذا ثبت صدقه لزم أن يكون صادقاً أنه يوحى إليه، وأما إذا لم نعرف صدق النبي بالدلائل العقلية فلا يمكن أن نعرف هل أوحى الله إليه حقاً أم لا بمجرد دعواه التي لم يتحقق صدقها، كما لا يمكن أن نعرف ذلك بإدراكنا الحسي؛ لأن الوحي حقيقة غيبية وليست ظاهرة محسوسة.

١ـ دعوى افتراء النبي ﷺ للوحي:

حين لا يجد المكذبون للنبي ﷺ شبهة في أن القرآن وحي من الله تعالى، فإنهم يحاولون تبرير تكذيبهم للنبي ﷺ وعدم إيمانهم به بدعوى أن ما يدعي النبي أنه وحي

---

(١) انظر: النظرية المادية في المعرفة، جارودي (٣١).



من الله تعالى ليس إلاَّ افتراء على الله، وأن عدم إيمانهم إنما يستند إلى عدم ثبوت الدلالة على نبوته، وأنهم لو ثبتت عندهم الأدلة على نبوته لصدقوه واتبعوه.

لكن الله يبين أن الأمر على خلاف ما أظهروه، وأن عدم إيمانهم بالنبي ﷺ لا يستند إلى عدم تصديقهم بدلائل نبوته، بل إنهم يوقنون بنبوته ويقطعون بها في نفوسهم، وإنما يستند تكذيبهم النبي ﷺ إلى إتباعهم لأهوائهم، وأنهم لا يريدون إتباعه ﷺ مع علمهم أنه صادق، كما قال الله عنهم: ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [النمل/ ١٤].

وقد توسل المكذبون للنبي ﷺ لتبرير هذه الدعوى، فنظروا فيما يكون من كلام البشر من الحكمة والبلاغة بحيث يمكن أن ينسبوا القرآن إليه، فوجدوا الشعر هو أعلى المراتب في ذلك، فادّعوا أن النبي ﷺ شاع، وأن القرآن شعر، كما قال الله عنهم: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ۝٣٠ ﴾ [الطور/٣٠]. وقد يزيدون الأمر تلبيساً فيدَّعون أن النبي ﷺ ساحر أو كاهن، وأن هذا القرآن من جنس كلام السحرة والكهان، وهم في كل ذلك إنما يحاولون صدّ الناس عن سماع الحق. وقد قال تعالى في ذلك ﴿ وَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ ۝٤ ﴾ [ص/٤]. بل قد يتهمون النبي ﷺ بالجنون كما قال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ۝٦ ﴾ [الحجر/٦]، والآيات في هذه المعاني كلها كثيرة معلومة. وهي تدل في جملتها على أن المكذبين للنبي ﷺ كانوا يحاولون بكل سبيل أن يشككوا في القرآن، وينسبونه إلى النبي ﷺ وأنه افتراه وتقوّله على الله تعالى.

ويدَّعي المكذبون أيضاً أن النبي ﷺ قد تقولّ القرآن من عند نفسه، بل يدَّعون أيضاً أنه قد تعلمه من غيره، وغايتهم في ذلك واحدة، وهي التشكيك في الوحي، لهذا اضطربت أقوالهم في تحديد من يقولون أن النبي ﷺ قد تعلم القرآن منه. من ذلك قولهم أن النبي ﷺ قد تعلم القرآن من أهل الكتاب الذين كانوا بمكة، وتذكر بعض الروايات أن النبي ﷺ مرّ على يهوديين يقرآن التوراة بالعبرانية، فقال المشركون: إنما يتعلم منهم[1]. وقد حاول بعض المستشرقين أن يأتي بما لم يقله مشركو قريش فزعم أن

(١) انظر السيرة النبوية الصحيحة، للدكتور أكرم العمري (١/١٦٥).

النبي ﷺ كان يتعلم من ورقة بن نوفل[١]، أو أنه قد تعلم من بحيرى الراهب أثناء رحلته إلى الشام ولقائه به[٢].

والرد على هؤلاء وإثبات أن القرآن وحي من الله تعالى إنما يكون ببيان الدلائل العقلية القاطعة على بنوة النبي ﷺ.

٢ـ دعوى الوحي النفسي:

يزعم بعض المنكرين للوحي الإلهي أن ما يقوله النبي من رؤية ملك الوحي والتلقي عنه، وسماع صوته، لا حقيقة له في الواقع، وأن جميع ذلك ليس إلا في نفس النبي، لكنه لشدة اهتمامه وطلبه للنبوة توهّم أنه يرى الملائكة ويسمع الوحي، فهو مجرّد وهم غلب على عقله ونفسه وحواسه، حتى اعتقد ما ليس له وجود. وقد تولى كبر هذه الفرية العظيمة بعض المستشرقين المكذبين بنبوة محمد ﷺ، حيث ادَّعوا أنه كان شديد الطلب للنبوة، ساعياً إليها بكل جهده، وأن تحنثه في غار حراء إنما كان لانتظارها، وأن ما حصل له في الغار ليس إلاَّ نتيجة لما كان يتطلَّع إليه من قبل، وإلاَّ فهو لم ير جبريل حقيقة، ولم ينزل عليه وحي من الله تعالى. وقد حاولوا تبرير هذه الفرية بحيث تظهر وكأن لها عوامل وأسباب واقعية، ومن ذلك النظر في حال النبي ﷺ قبل البعثة، واعتزاله لما عليه قومه من الشرك والمنكرات، وما كان يوجد من آثار لأهل الكتاب في الجزيرة، وما كان يتناقله الناس من أنه سيبعث بني قد بشر به الأنبياء من قبل، ولذلك كان يتطلَّع إليها[٣].

والحقائق التاريخية الثابتة تؤكد أن النبي ﷺ لم يكن يتطلع إلى النبوة أو يأمل فيها قبل بعثته، وأن عزلته لما عليه قومه من الشرك والمنكرات إنما كانت لصفاء فطرته، وقد

---

(١) انظر ما قاله المستشرق مونتجمري واط في كتاب: السيرة النبوية الصحيحة، للدكتور أكرم العمري (١/١٣٠).

(٢) انظر: المرجع السابق، (١٠٦-١١١)، والوحي المحمدي، لمحمد رشيد رضا (٩٥).

(٣) انظر: الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا (١٠٧).

حفظه الله فلم يتلبس بشيء من ذلك. وهذا من جملة اصطفاء الله له ﷺ وتهيئته للرسالة. وقولهم هذا يلزمهم أن يقولوه في حق جميع الأنبياء، وأنهم جميعاً قد لبس عليهم فكانوا يتوهمون أن الله قد أوحى إليهم، مع أن ذلك مجرد وحي نفسي لا حقيقة له.

وإن قالوا بالتفريق بين الأنبياء في ذلك لزمهم أن يبينوا حقيقة الفرق بينهم ولن يجدوا إلى ذلك سبيلا. وقد ذكر الحافظ ابن حجر أن التحنث كان أمراً معهوداً عند قريش، وأن عبدالمطلب كان يتحنث في غار حراء، فلم يكن ما فعله الرسول ﷺ أمراً تفرَّد به عنهم حتى يقال إنه يتحنثه ينتظر الوحي. ولذلك قال الحافظ ابن حجر عن التحنث عندهم:

(كأنه مما بقي عندهم من أمور الشرع على سنن الاعتكاف)[1]، وذكر ابن إسحاق أن (ذلك مما تحنث به قريش في الجاهلية)[2]. أما الروايات الصحيحة الموثوقة فخلاف قولهم تماماً، حيث تؤكد أن الوحي قد فاجأ النبي ﷺ وهو في الغار، ولو كان يتوقعه وينتظره لما فوجئ به. وجاء في أحاديث أن النبي قال وهو يحدث عن فترة الوحي: (فبينا أنا أمشي سمعت صوتاً من السماء فرفعت رأسي فإذا الملك الذي جائني بحراء جالساً على كرسي بين السماء والأرض)، قال رسول الله ﷺ: (فجئثت[3] منه فرقا، فرجعت فقلت: زملوني زملوني، فدثروني فأنزل الله تبارك وتعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝١ قُمْ فَأَنذِرْ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤ وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ ۝٥ ﴾ [المدثر: ١-٥] وهي الأوثان. قال: ثم تتابع الوحي)[4]. وإذا كان هذا حاله ﷺ كما وصف من الخوف الشديد، فكيف يمكن أن يقال مع ذلك إنه كان ينتظر الوحي، وأن ما أوحاه الله إليه ليس له حقيقة، ثم إن الوحي تتابع بعد ذلك ثلاثاً وعشرين سنة، ينزل بالآيات والدلائل القاطعة على نبوته ﷺ، وهذا يتنافى - مع دعوى الإيحاء النفسي التي ادّعوها.

---

(١) فتح الباري، (١٢/٣٥٥).

(٢) السيرة النبوية، لابن هشام، (١/٢٥١).

(٣) قال الإمام النووي في شرحه لصحيح مسلم (٢/٢٠٧): (قال أهل اللغة: جئث الرجل إذا فزع فهو مجؤوث. قال الخليل والكسائي أي: مذعور فزع.

(٤) أخرجه البخاري - كتاب بدء الوحي (٤)، ومسلم - كتاب الإيمان (١٦١).



٤ـ التفسير الإشراقي للوحي:

إن اعتبار الوحي معرفة إشراقية يستلزم أن يكون الوحي معرفة مكتسبة تحصل لمن طلبها بشروطها، وعلى هذه الدعوى فلا يمكن أن يكون الوحي مجرد توهم كما يقول أصحاب الدعوى السابقة. وتقوم هذه الدعوى على تفسير الوحي تفسيراً نفسياً، بحيث لا تكون النبوة مقتضى اصطفاء واختيار من الله تعالى للأنبياء، وإنما تكون نتيجة جهد بشري ممكن لجميع الناس بالنظر إلى اشتراكهم في طبائعهم النفسية. وأشهر من ادعى هذه الدعوى من الفلاسفة الفارابي وابن سينا، وتبعهم فلاسفة التصوف الإشراقي.

ويرتبط موقف الفارابي وابن سينا من النبوة وكونها مكتسبة بنظرية الفيض والصدور التي يفسرون بها العلاقة بين الله والعالم، حيث ينفون أن يكون وجود الموجودات متعلقاً بإرادة الله تعالى، ويفسرون وجودها تفسيراً طبيعياً، وأنها تصدر عن الله بطريق الفيض الضروري والإيجاب الذاتي، فالعلاقة بين الله والعالم عندهم علاقة علة بمعلولها، لا علاقة فاعل بفعله وخالق بخلقه. وعليه فإذا ثبت وجود الله الذي هو العلة الطبيعية لوجود الموجودات فإنه (يلزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود.. . ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو)[1]. ثم اخترعوا فكرة العقول العشرة، وهي الوسائط الطبيعية بين الله والعالم، بحيث يمكن تصور صدور الموجودات المادية عن الله، وآخر تلك العقول العشرة هو الله يسمونه العقل الفعال، ثم يقيمون تصورهم للعلاقة بين الله والعالم على أساس أن العقل العاشر هو الواسطة بين العقليات والماديات. ويقولون في تبرير هذه النظرية إن الله الذي هو في طبيعته عقل محض عندهم قد فاض عنه عقل هو العقل الأول، وأن ذلك العقل حين عقل ذاته صدر عنه بمجرد ذلك التعقل فلك، وهو جرم ونفس، وأن ذلك حين يعقل مبدأه يصدر عنه عقل آخر، ثم إن ذلك العقل يصدر عنه فلك آخر، وهو جرم ونفس كالأول عند تعقله لذاته، وعقل آخر عند تعقله لمبدئه، وهكذا يستمر الصدور إلى

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة. للفارابي. (٣٨)



أن ينتهي الأمر إلى العقل العاشر، فينتهي صدور العقليات، حيث تصدر عنه الهيولى وهي المادة الأولى التي تشترك فيها جميع الأجسام، كما تصدر عنه النفوس، ولذلك سموه العقل الفعال وواهب الصور[(١)]. وللعقل عند الفارابي وابن سينا ثلاث مراتب وهي: العقل الهيولاني أو العقل بالقوة، وهو الاستعدادات لانتزاع ماهيات الأشياء دون موادها. وبعده العقل بالفعل، وهو نفس العقل الهيولاني وقد حصلت فيه الماهيات المعقولة، ثم العقل المستفاد، وهو العقل الفعال لكن في حال تلقيه للمعقولات من العقل الفعال.

والمرتبة الثالثة هي أعلى المراتب التي يمكن لإنسان أن يصل إليها، وهي عندهم مرتبة الوحي، ولا تكون إلا لفيلسوف أو نبي. فإذا تحققت لإنسان (كان هذا الإنسان هو الذي يوحي إليه، فيكون الله عز وجل يوحي إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيض العقل الفعال لمربي عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً متعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي.. .)[(٢)]. ولا يمكن ذلك الفيض لتوقف حصوله على مجرد وجود العقل الفعال، فيكون الوحي الذي هو مجرد الاتصال بالعقل الفعال متوقفاً على مجرد استعداد الإنسان وبلوغه مرتبة العقل المستفاد، لا على أمر يتعلق بالعقل الفعال، لأنه(ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه، إنما نغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى، فمتى شئنا حضرناه) [(٣)].

ومقتضى ذلك أن النبوة مكتسبة، لأن الاتصال بالعقل الفعال ليس مقصوراً على

---

(١) انظر في تفصيل قولهم في الفيض والصدور: القضاء والقدر في الإسلام، للدكتور فاروق الدسوقي (٣/٣٤٥-٣٦٢).

(٢) المرجع السابق. (١٠٤).

(٣) التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو، لابن سينا. عن: أرسطو عند العرب، لعبد الرحمن بدوي، (٩٥).

شخص بعينه اختاره الله واصطفاه ليكون نبياً، وإنما يتوقف ذلك على استعداد الإنسان وبلوغه مرتبة العقل المستفاد، والعقل الفعال دائم الفيض يمكن الاتصال به لكل من طلبه، فلا يكون من العقل الفعال، اصطفاء لبعض الناس دون بعض، مع استوائهم في الاستعداد والتهيؤ للاتصال به، لأن ذلك يتناقض مع مبدأ الفيض الثابت له. وعلى هذا تكون النبوة مرتبة يمكن بلوغها بالكسب والاستعداد. وطريق الاتصال بالعقل الفعال عند هؤلاء هي المجاهدة والرياضة وتصفية النفس وذلك (يكون بأفعال ما إرادية، بعضها أفعال فكرية، بعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت)[١]. ويتفق ابن سينا مع الفارابي في أساس نظريته حيث يفسر الوحي تفسيراً طبيعياً، يستند في تحصيله إلى مجرد الاستعداد النفسي، لا إلى اصطفاء واجتباء من الله تعالى.

ويستدل ابن سينا على إمكان اكتساب الوحي بما يسميه التجربة والقياس. ويقصد بدلالة التجربة ما يحصل للإنسان في الأحلام والرؤى من الاطلاع على أمور تقع في المستقبل على وفق الرؤية المنامية، فدل ذلك عنده على إمكان الإطلاع على الغيب في اليقظة، لأن الإطلاع على الغيب في حال النوم إنما يرجع إلى أمر يتعلق بالنفس وصلتها بالبدن، وهذا لا يختص بحال النوم بل يمكن تحصيله في حال اليقظة، فيحصل للإنسان في يقظته ما يمكن أن يحصل له في منامه، فعدم الإطلاع على الغيب في اليقظة في الغالب إنما يعود إلى وجود موانع يمكن أن تزول لا أن ذلك غير ممكن مطلقاً.

وأما دلالة القياس على إمكان الإطلاع على الغيب فيقصد بها الدلالة العقلية، وتقوم عنده على مقدمتين، إحداهما أن صور الجزئيات الكائنة، مرتسمة في المبادئ العالمية قبل كونها،

والثانية أن للنفس الإنسانية أن ترتسم بما هو مرتسم فيها[٢].

يقول ابن سينا في بيان مذهبه في ذلك: (التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي، (٨٥).

(٢) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا بشرح الطوسي. تحقيق الدكتور سليمان دنيا (١٢٣/٤-١٢٤).

الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة، إلا ما كان إلى زواله سبيل ولارتفاعه إمكان. أما التجربة: فالتسامح والتعارف يشهدان به، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه، تجارب ألهمته التصديق، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوي التخيل والتذكر)[١] وعنده أن انتقاش النفس بالأمور الغيبية موقوف على تجردها من الشواغل الحسية الظاهرة والعقلية الباطنة، ولذلك فإن القوى المتخيلة الباطنة تكون قوية السلطان في حالة النوم، لأنه (شاغل للحسن شغلاً ظاهراً وقد يشغل ذات النفس أيضاً)[٢].

وبهذا يكون الوحي عنده بجميع مراتبه من جنس الأحلام، ويكون الوحي والأحلام مما يمكن تحصيله بالاكتساب، ولهذا جعل الوحي والحلم على مرتبتين. أولاهما: (أن يكون الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في يقظة أو نوم)[٣]، والمرتبة الثانية: ماكان قد بطل فيه الأثر (وبقيت محاكياته وتواليه)[٤] وهذا عنده (مما يحتاج فيه الوحي إلى تأويل والحكم إلى تعبير)[٥].

وقد تأثر فلاسفة التصوف الإشراقي بمذهب الفارابي ابن سينا في حقيقة الوحي، وما يترتب على ذلك من القول باكتساب النبوة. بل إن السهروردي - وهو أشهر من تبنى هذه الفكرة من الإشراقيين - قد اعتمد المنهج الذي سلكه الفلاسفة خاصة ابن سينا، حيث أقام مذهبه الإشراقي على نظرية الفيض من الجانب الوجودي، وعلى تجريد النفس من الشواغل الحسية من الجانب النفسي. فقد ذهب إلى أن الله قد فاضت عنه الأنوار القاهرة، وهي عنده غير محددة العدد، وهو يخالف في هذا تحديد الفارابي وابن سينا للعقول وقولهم إنها عشرة. وتلك الأنوار عنده لا تختلف عن مصدرها بالنظر إلى

---

(١) المرجع السابق. (١٢١/٤)

(٢) المرجع السابق. (١٢٥/٤)

(٣) المرجع السابق. (١٤٤/٤)

(٤) المرجع السابق. (١٤٤/٤)

(٥) المرجع السابق. (١٤٤/٤)

الحقيقة، وإنما الإختلاف بينها في الدرجة من حيث إن نور الأنوار أشد نوراً من الأنوار الصادرة عنه، بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالشيء لا يمكن أن يصدر صدوراً طبيعياً عما يخالف حقيقته [١].

ويرى أن اتصال النفس بتلك الأنوار وتلقيها عنها يحصل بتجريد النفس حتى تتصل بالأنوار القدسية التي هي أصلها، وحينئذ تحصل للإنسان المعرفة بالغيبيات. وتلك هي حقيقة الوحي عنده[٢]. وعلى هذا يلزم أن تكون النبوة عنده مكتسبة، لأن تجرد النفس الذي هو شرط حصول تلقي الوحي والإطلاع على الغيب ليس مختصاً ببعض الناس، بل هو ممكن لكل أحد، وهذه هي حقيقة الوحي عند الفارابي وابن سينا.

وقد كان ذلك هو السبب في قتله، حيث ادعى إمكان النبوة بعد النبي ﷺ، وجادله الفقهاء في ذلك ولم يتراجع.

وممن صرح بهذا الأصل أيضاً من فلاسفة التصوف الإشراقي ابن سبعين، حيث كان يقول في حديث (لا نبي بعدي)[٣] لقد زدت فيه: نبي عربي. وكان يقول (لقد زرب[٤]ـ ابن آمنه حيث قال: لا نبي بعدي، ويقال: إنه كان يتحرى غار حراء لينزل عليه الوحي فيه)[٥].

ويتلخص القول باكتساب النبوة عند هؤلاء في أنه يقوم على أساسين، يتعلق أحدهما بالجانب الوجودي وهو القول بنظرية الفيض، ويتعلق الآخر بالجانب النفسي وهو القول بإمكان تصفية النفس وتجريدها حتى يفيض عليها الوحي. فأما تفسير وجود الموجودات وفق نظرية الفيض فيستند إلى ظنهم أن نسبة الأفعال الاختيارية إلى الله

---

(١) وانظر: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، للدكتور محمد أبو ريا، (١٧١-١٧٢).

(٢) انظر: هياكل النور، السهروردي (٨٥).

(٢) أخرجه البخاري - كتاب أحاديث الأنبياء (٣٤٥٥)، ومسلم - كتاب الإمارة (١٨٤٢)، وأحمد (٢/٢٩٧).

(٣) أي: ضيق

(٤) درء التعارض لابن تيمية (٥/٢٢) وانظر الرد على المنطقين لا بن تيمية (٤٨٧)



تعالى يتنافى مع كماله، فنفوا أن يكون وجود الموجودات متحققاً بطريق الخلق، والتزموا نتيجة لذلك القول بالإيجاب الذاتي الذي هو حقيقة الفيض، فالتزموا بعدها القول بالعقول العشرة.

ويرتبط قولهم بأن اتصاف الله بالأفعال الاختيارية يتنافى مع كماله بمسألة تعليل أفعال الله، ولأجلها التزم الفارابي وابن سينا القول بنظرية الفيض والصدور الطبيعي، كما التزم الأشاعرة لأجل هذه الشبهة أيضاً القول بأن الله يفعل لمحض المشيئة لا لحكمه ولا علة[1] وذهب المعتزلة والماتريدية إلى القول بتعليل أفعال الله تعالى، لكن الأمر يعود إلى المخلوق وحده لا إلى الخالق لزعمهم أن ذلك يتنافى مع كماله، فاتفقوا مع الفلاسفة والأشاعرة في القول بأصل الشبهة[2]. أما أهل السنة فأثبتوا التعليل في أفعال الله تعالى، وقالوا: إن الله لا يفعل شيئاً إلا لحكمه، وأن ذلك كما يكون لأمر يعود إلى المخلوق. فإنه كذلك لأمر يعود إلى الخالق، وأن ذلك لا يتنافى مع كماله تعالى[3]، ففعله تعالى كماهو مقتضى إرادته وقدرته فهو كذلك مقتضى حكمته ورحمته.

أما ما رتبوه من القول بنظرية الفيض فقول متناقض في نفسه، إذ أنهم إذا قالوا إن الله عقل محض، بمعنى أنه ليس له وجود محسوس، ثم قالوا مع ذلك:إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأن الموجودات إنما وجدت بطريق الإيجاب الذاتي، لم يمكنهم مع ذلك إثبات الوجود المحسوس للموجودات إذا كانت صادرة عنه حقيقة، إذ أنها حينئذ لابد أن تكون متفقة معه بحيث تكون طبيعته وطبيعتها واحدة، وإذا لم يمكن أن يكون هو محسوساً لم يمكن أيضاً أن تكون هي محسوسة أيضاً. أما تحديد الفارابي وابن سينا للعقول الفائضة عند الله وقولهم إنها عشرة فأظهر بطلاناً، لأن الفيض إذا كان طبيعياً كما يقولون فلا يمكن أن يتخلف عند العقل العاشر، بل لابد أن يستمر إلى غير

---

(١) انظر: التمهيد، للباقلاني، (٥٠-٥٣)، وشرح المواقف، للجرجاني، (٣/١٦١-١٦٣).

(٢) انظر المغنى للقاضي عبد الجبار (١١، ٩١) والتوحيد، للماتريدي (٢١٧).

(٣) انظر: شفاء العليل، لابن القيم، (١٩٠- ٢٦٨).



نهاية، لهذا اعتبر ابن رشد قولهما هذا خرافة وأنهما أول من قال بها[1]. أما قولهم أن الإنسان يمكن أن يبلغ مرتبة النبوة، وأن يتلقى الوحي بمجرد اكتسابه، فمما يناقض المعلوم من الدين بالضرورة، وأن الله يختص بالوحي والنبوة من يشاء من عباده بمحض فضله، وليس لأحد سبيل إليها، فإذا علم أن أساس هذا القول باطل وهو نظرية الفيض لزم أن يكون هذا القول باطلاً.

ثانياً: الأدلة العقلية للنبوة:

يقوم الاستدلال العقلي للنبوة على أساس أنه ليس كل من ادعى النبوة يكون نبياً بمجرد دعواه، بل يمكن أن يكون المدعي متنبئاً كاذباً، والتفريق بينهما يستند إلى أدلة النبوة، فالنبي الصادق من كانت الأدلة العقلية قاطعة على نبوته. وهذا الأصل يتعارض تعارضاً تاماً مع دعوى من يقول بأن تصديق الأنبياء لا يقوم على أدلة عقلية، وإنما يقوم على مجرد التسليم بنبوتهم، لأن البرهنة والاستدلال لا يكون إلا في المسائل الفلسفية، أما الوحي وما يتعلق به فمجاله التسليم المحض. وهذا إنما ينطبق على المفهوم الغربي المسيحي، الذي يرى أن التسليم ببعض العقائد مناقض للضرورة العقلية كالقول بالتثليث وبنوة المسيح لله ونحو ذلك، فلا يمكن التسليم بها إلا مع عدم اعتبار دلالة العقل على بطلانها، ومن ثم أصبح مفهوم الإيمان هو التسليم بلا دليل، وأنه لا يصح أن تستدل لكي تؤمن، وإنما يكون الإيمان أولاً وإن ناقض صريح العقل. أما تصور إمكان تحقيق الإيمان بلا برهان فتصور لا حقيقة له، لأن الإيمان بالنبي ﷺ إنما يقوم على البرهان، لذلك لم يطالب النبي ﷺ الإيمان به لمجرد أنه ادعى النبوة، وإنما للأدلة القاطعة على نبوته، بل لا يمكن الإيمان بأي مسألة جاء بها الوحي إلا من جهة دلالة العقل على وجوب التسليم بها، إما بالاستناد إلى دلائل صدق النبي ﷺ كما في المسائل الخبرية المحضة، وإما بما تتضمنه النصوص من الدلالة العقلية على تلك المطالب. ومعلوم أن الوحي حقيقة غيبية لا يمكن أن يطلع عليها إلا الأنبياء، وهو بالنسبة لغير الأنبياء معرفة غير مباشرة، واليقين بثبوت الوحي لا يستند إلى مشاهدة الملك وهو ينزل بالوحي، أو

---

(١) تهافت التهافت، لابن رشد، (١٤٥).



سماع صوت، لكن هذا لا يقتضي الشك في ثبوت الوحي وصدق النبي، لأن إثبات ذلك يستند إلى الأدلة العقلية المقتضية لصدق النبي، فإثبات الوحي وإن لم يقم على معرفة حسية مباشرة فإنه يقوم على معرفة استدلالية يقينية. ثم إنه إذا ثبت صدق النبي بالدلائل العقلية، فلا يمكن أن يكذب مع كونه نبياً، لأن هذا ينافي خاصية النبوة وهي التبليغ عن الله، ولا يمكن أن يقر الله الأنبياء على ذلك - وحاشاهم - لأنه يقتضي التباس الوحي بما ليس منه، وهذا هو معنى الوعيد في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (٤٤) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (٤٥) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (٤٦) فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (٤٧) ﴾ [الحاقة /٤٤-٤٧]. ومع استحالة أن يكذب النبي ﷺ فيفتري الوحي على الله فإن من المحال أيضاً أن يلتبس عليه الوحي الحق بما ليس منه، فيبلغ ما ليس بوحي وهو يظن أنه وحي، أو أن يسهو عن بعض ما أوحاه الله فلا يبلغه، بل هو معصوم من ذلك أيضاً بعصمة الله له، ولو أمكن ذلك لم يكن فيما جاء به النبي ﷺ حجة على أحد، لإمكان ألا يكون وحياً من الله تعالى، وتصور إمكان ذلك قدح في أصل النبوة. لكن العلماء اختلفوا من جهة الإلقاء الشيطاني وهل يمكن أن يقع اللبس في الوحي من جهته، فمنهم من ذهب إلى أن الإلقاء الشيطاني في الوحي ممتنع، لأنه مناقض للعصمة على أي وجه كان، ومنهم من قال بإمكان الإلقاء الشيطاني في الوحي، لكن على وجهة لا تنافي العصمة، واستدلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٥٢) لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (٥٣) وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ ۗ ﴾ [الحج/٥٢-٥٤]. وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (إن نسخ الله لما يلقي الشيطان وإحكامه آياته إنما يكون لرفع ما وقع في آياته، وتمييز الحق من الباطل حتى لا تختلط آياته بغيرها، وجعل ما ألقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم إنما يكون إذا كان ذلك ظاهراً يسمعه الناس لا باطناً في النفس، .. . فبيان الرسول ﷺ أن الله أحكم آياته ونسخ ما ألقاه الشيطان هو أدل على تحريه للصدق وبراءته من الكذب)[1]

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٠/٢٩١-٢٩٢).



وعلى كل حال فإن عصمة النبي ﷺ في تبليغ الوحي ثابتة، فأما القول بنفي إمكان الإلقاء الشيطاني في الوحي فظاهرة، وأما القول بإمكان ذلك فإن لابد من نسخه وعدم إقراره، وهذا أدل على ثبوت العصمة من القول الآخر لمن تأمله حق التأمل.

وقد ظن بعض المشككين في النبوة أنه يمكن أن يبلغ النبي ما ليس بوحي، وأن لا تلازم بين التسليم بأصل نبوته والتسليم بكل ما يخبر بأنه وحي، وأصل دعواهم (أن واقعة حدوث الوحي في لحظة ما، ومكان ما هي واقعة جائزة منطقياً، وما دام تقرير النبي لا يخرج عن كونه تقريراً عن هذه الواقعة، إذن ينسحب على الطبيعة المنطقية لهذه الواقعة ما ينسحب على تقرير النبي)[1]. ومقصودهم: أن الوحي إلى النبي في واقعة ما أمر ممكن، فلما أمكن أن يوحي الله إلى النبي فإنه كان يمكن ألا يوحي إليه. فيلزم من ذلك ألا يكون الوحي في واقعة ما ضرورياً ضرورة منطقية. ويترتب على إثبات إمكان الوحي في تلك الواقعة أن يكون إخبار النبي عن تلك الواقعة ممكناً أيضاً، فلا يكون صادقاً بالضرورة. لكن ترتيب إمكان إخبار النبي بما ليس بوحي على إمكان الوحي مما يعلم بطلانه بالضرورة، لأن النبي إنما يخبر بما أوحاه الله إليه، فلابد أن يكون الوحي الذي يخبر به النبي قد تحقق بالفعل، وحينئذ لا يكون مما يمكن أن يوحيه الله أولا يوحيه، لأنه خرج بتحققه عن حد الإمكان. وعليه فالتسوية بين إمكان إيحاء الله إلى النبي وإمكان صدق النبي فيما يوحيه الله إليه باطله. أما إذا كان المكذبون بالنبي ﷺ من أهل الكتاب فإنه يحتج عليهم - مع الدلائل العقلية العامة - بما ورد في كتبهم من البشارات بنبوته ﷺ، فإن التصديق بكبتهم يقتضي التصديق بتلك البشارات. كما قد ورد في كتاب الله تعالى الإخبار بورود تلك البشارات في كتبهم ولم ينكروها ومما جاء فيها قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ .. .. ﴾ [الصف /٦]، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

ويقوم الأساس العقلي في هذا الباب على ثلاثة أوجه، وهي:

---

(١) الأسس الفلسفية للعلمانية، لعادل ظاهر، (٤٢١).



١ـ تضمن الوحي لأدلة ثبوته:

أظهر الأدلة على صدق الوحي هي ما يمكن استنتاجها من الوحي نفسه بحيث لا تكون الدلالة على صدقه هي مقتضي التلازم بين الوحي وبين دليل خارج عنه، وإنما تكون داخلة في مضمونه وحقيقته. فالإيمان بأن القرآن وحي لا يتوقف على أدلة خارجة عنه، وإن كانت دلالتها ضرورة، وإنما يتضمن هو الدلالة على ثبوته، فهو بهذا الدليل، والمدلول معاً.

وقد اختص الله القرآن بالحفظ، فعصمه من التحريف الذي وقع في الكتب السابقة كما قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر/٩]. ولقد اشتمل القرآن على عدة دلالات على نبوة النبي ﷺ وأن ما جاء به لابد أن يكون وحياً من الله تعالى.

ومما تضمنه القرآن من هذه الدلالات ما ورد من تحدي المكذبين به أن يأتوا بمثله، في بيانه وبلاغه فعجزوا وقد ورد التحدي بأوجه مختلفة منها: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء /٨٨]. وقوله: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾ ﴾ [هود/١٣]. وقوله: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [البقرة/٢٣].

وأساس التحدي هو أن القرآن كلام الله تعالى، والفرق بين كلام الله وكلام خلقه هو مقتضى الفرق بين الله وخلقه، فإذا لم يمكن لأحد أن يتصف بما يختص به الله تعالى من الصفات فإنه لا يمكن لمخلوق أن يتكلم بكلام من مثل كلام الله تعالى.

ومن هنا يعلم خطأ القول بالصرفة، وحقيقته أن أساس التحدي إنما هو صرف الله لهمم الخلق وتعجيزه لهم وإن كانوا يستطيعون الإثبات بمثله لو لم يصرفهم الله عن ذلك، وعليه فيكون الإعجاز القرآني راجعاً إلى أمر خارج عن القرآن لا إلى ما يتضمنه القرآن من المباينة لكلام المخلوق. وفي ذلك نفى لخاصية الإعجاز البياني للقرآن فلا

يكون معجزاً في ذاته، وهذا باطل، لأن الإعجاز البياني للقرآن لابد أن يستند في إعجازه إلى نفسه لا إلى أمر خارج عنه.

ومما تضمنه الوحي من الأدلة على النبوة ما ورد من الإخبار عن أمور غيبية لا يمكن أن يعلمها النبي ﷺ بأي وسيلة بشرية. منها ظهور دين الإسلام على جميع الأديان، مع أن الإخبار بذلك كان وقت ضعف المسلمين وقلتهم وأذية المشركين لهم، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٨﴾ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الصف /٨-٩]. ومن الأخبار الغيبية التي تحققت كما جاء بها الوحي ما ورد أن الروم ستغلب الفرس في بضع سنين، وذلك في قوله تعالى: ﴿ الم ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾ بِنَصْرِ اللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٥﴾ ﴾ [الروم/١-٥].

ومن أوجه الإعجاز العلمي في القرآن أن الله قد أخبر بالحواجز التي تكون بين البحار في قوله تعالى: ﴿ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾ ﴾ [الرحمن/ ١٩-٢٠]، وقوله ﴿ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ﴾ [النمل /٦١]. وقد اكتشف العلماء أنه إذا التقى بحران تختلف نسبة الملوحة فيهما فإنهما لا يختلطان، بل يكون بينهما فاصل يحجز كل منهما من الآخر، وقد أكدوا أن مياه البحر الأبيض المتوسط لا تختلط بمياه المحيط الأطلنطي عند مضيق جبل طارق[١]، ولم يرد أن النبي ﷺ رأى البحر في حياته، ولو رآه فإنه لم يكن ليعلم هذا القانون العلمي من تلقاء نفسه، فهذا دليل قاطع على صدق نبوته وثبوت الوحي.

٢ـ دلالة المعجزات على النبوة:

المقصود بالمعجزات الآيات الحسية الخارقة للسنن الجارية ومقدور الثقلين، تأييداً من الله تعالى لأنبيائه، وتصديقاً لهم في ادعائهم للنبوة، وتمييزاً لهم عن المتنبئين الكذابين.

---

(١) توحيد الخالق، لعبد المجيد الزنداني، (٢/٩٢).



ودلالة المعجزة على صدق الأنبياء ضرورية، إذ هي من الأمور المشاهدة التي لا يمكن إنكارها أو الشك فيها إلا بإنكار المعارف الضرورية. ورغم التلازم الضروري بين وقوعها والدلالة على صدق النبي ﷺ، إلا أن ابن رشد قد وهن من دلالتها، بدعوى أن المعجزة خارجة عن مضمون الرسالة، فلا تكون دلالتها ضرورية كدلالة مضمون الرسالة وقد مثل لذلك بشخصين ادعى كل منهما الطب، فاستدل أحدهما على ذلك بكونه يمشى على الماء، واستدل الآخر على ذلك بكونه يبرئ المرضى، وجعل دلالة المعجزة من جنس من يدعي الطب لأنه يمشي على الماء، مع أنه ليس بين المشي على الماء والطب تلازم.

والخطأ الذي وقع فيه هو وغيره من المعارضين كالأستاذ جودت سعيد، أنهم غفلوا عن وجه التلازم الضروري بين المعجزة من حيث هي خارق للسنن الكونية وبين دلالتها على صدق النبي، فلم يدركوا أنها لا يمكن أن تقع إلا لدلالة على صدقه، لأنها مما يختص الله بالقدرة عليه، ومن ثم لا يمكن أن تكون دلالتها اتفاقية، بل لابد أن تكون ضرورية[1].

فالذي يمشي على الماء ويستدل بذلك على كونه طبيباً لا يمكن أن يكون التلازم بين فعله وكونه طبيباً ضرورياً، لأن المشي على الماء ليس من جنس الخوارق بل هو من مقدور الثقلين، فإذا كان الجن يقدرون عليه لم يكن خارقاً للسنن. أما ما ذكره جودت سعيد الذي يرى (أن هذه المعجزات كانت تؤدي دورها في عصر معين تسيطر فيه عقلية معينة، كانت تطالب برؤية معجزات خارقة للسنن، ولكن القرآن وإن قص مثل هذه القصص إلا أنه لم يعد يتعامل مع الناس على هذا الأساس)[2] فإنه بذلك يتجاوز ما ذهب إليه ابن رشد من توهين دلالة المعجزة واعتبارها شاهدة ومقوية للدلالة التضمنية إلى إبطال دلالة المعجزة على أساس أنها ليست علمية كما يقول. وهذا الموقف البراغماتي في منهج المعرفة كما يقتضي اعتبار النتائج العلمية الواقعية المباشرة أساساً

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، لأبن رشد، (١٣٣).

(٢) اقرأ وربك الأكرم، لجودت سعيد، (٩١).

للتمييز بين الحق والباطل، فإنه يقتضي كذلك إلغاء الضرورة العقلية من حيث هي الأساس الفطري للمعرفة، والتي لابد من الاستناد إليها وخاصة فيما يتعلق بالغيبيات.

وقد جعل الله المعجزة آية تميز النبي من الساحر، كما ميز الله بين موسى عليه السلام وبين سحرة فرعون، حين ادعى فرعون أن موسى ساحر، وأن ما جاء به من الآيات هي من جنس فعل السحرة. والسحر وإن كان من العجائب إلا أنه ليس من خوارق السنن، بل هو محكوم بالسنن الجارية، وهو داخل في مقدور الثقلين، ولذلك يمكن تعلمه وتعليمه ومعارضته وإبطاله، وعلى هذا يكون الاختلاف بين المعجزات وأفعال السحرة اختلافاً في الجنس والحقيقة، بحيث لا يكون بينهما التباس. ومع وضوح الفرق بين المعجزة والسحر إلا أن المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة لم يفرقوا بينهما بل جعلوهما من جنس واحد، هو الذي أطلقوا عليه خوارق العادات، ثم اختلفوا في لازم هذا القول، فنفى المعتزلة أن يكون للسحر حقيقة، وقالوا إنه مجرد تخييل، كما نفوا بناء عليه الكرامات لظنهم أن إثباتهم يقتضي القدح في دلالة النبوة، والقول بنفي أن يكون للسحر حقيقة يلزم مع إثباتهم للسببية أن يفرقوا بين ما يكون خارقاً للسنن وما يكون محكوما بها. والسحر لا يخرج بحال عن السنن الكونية، بخلاف المعجزة فإن خاصيتها خرق السنن. أما ادعاؤهم أن إثبات حقيقة السحر يقتضي ان يكون من خوارق العادات، فإن أرادوا أن يكون خارقا للسنن فباطل لما تقدم، وإن أرادوا بذلك أن يكون من العجائب المخالفة لمعتاد الناس فممكن، لكن ذلك لا يقتضي القدح في دلالة المعجزة، لكونه محكوماً بالسنن الجارية بحيث لا التباس بها. أما إنكارهم الكرامات بدعوى أن إثباتها يستلزم اشتباهها بالمعجزة فباطل أيضاً، ذلك أن الكرامة تكون لعبد صالح وصلاحه متوقف على اتباعه للنبي، فلا يمكن لو حصلت له الكرامة أن يدعى النبوة لأن الكرامة إنما حصلت من جهة تصديقه للنبي.

وأما الأشاعرة فقد أثبتوا أن للسحر حقيقة، وأنه يشترك مع المعجزة في كونهما من خوارق العادات، وقالوا مع ذلك إن إثبات السحر لا يقدح في دلالة المعجزة على النبوة. فالسحر ولو كان خارقاً للعادة كالمعجزة إلا أن المعجزة لابد أن تقترن بدعوى النبوة، وأما السحر فلا يمكن تحققه مع ادعاء النبوة لأنه يستلزم التباس الحق بالباطل

لهذا قالوا أن المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي. ثم قالوا إنه على فرض ادعاء الساحر للنبوة فإنه لا يمكن أن يسلم من المعارضة، إما بسلبه القدرة على السحر، وإما بأن يعارض بمثل ما أتي به من الخوارق، فلا يكون فعله دليلاً على ما ادعاه من النبوة، وهذا معنى ما اشترطوه في تعريفهم للمعجزة وهو كونها مقرونة بالتحدي والسلامة من المعارضة[١].

وأساس الإشكال عند الأشاعرة هنا هو نفيهم للسببية، وقولهم إن الاقتران بين الأسباب والمسببات ليس مقتضى قانون الاطراد والسنن الكونية. إنما هو اقتران عادي يمكن حصوله كما يمكن عدمه. وقد دعاهم إلى هذا النفي دعوى أن إثباتها يستلزم القدح في دليل النبوة، لأن إثبات السببية يستلزم - كما يقول الغزالي - ما ادعاه الفلاسفة من القول (بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب)[٢].

لكن ما ادعاه الفلاسفة لا يلزم منه إثبات السببية، بل يمكن إثبات التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات مع الاعتقاد بأن ذلك محكوم بمشيئة الله تعالى، وأنه لا يمكن أن يتخلف الاقتران بين الأسباب والمسببات إلا إذا أراد الله عز وجل ذلك. فإثبات المعجزات إنما يقوم على إثبات أن السنن الجارية محكومة بإرادة الله تعالى، فمن نفى السببية لم يمكنه إثبات المعجزات، وكذلك من نفى نفوذ المشيئة الإلهية في المخلوقات، وإنما تثبت المعجزات بإثبات المشيئة الإلهية، وإثبات السببية بين المخلوقات[٣].

٣ـ دلالة أحوال النبي وصفاته على نبوته ﷺ:

أساس هذه الدلالة أنه يمكن تمييز الصادق من الكاذب بالنظر إلى أحوالهما تمييزاً ضرورياً، بحيث لا يمكن الاشتباه بينهما، وهذا إن كان متحققاً في عموم الصادقين

---

(١) انظر: الإرشاد، الجويني (٢٧١).
(٢) تهافت الفلاسفة، للغزالي، (٢٣٥ـ٢٣٦).
(٣) وانظر أيضاً بحث: (موقف الأشاعرة من قانون الإطراد) في الفصل الثالث من الباب الثالث.

والكاذبين فإنه فيما يتعلق بالأنبياء أولى، لأن النبوة هي أشرف فضيلة يمكن أن تحصل لبشر، فمن المحال أن يختص الله بها من تكون أحواله مناقضة لمقتضاها. وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ ﴾ [الأنعام/١٢٤]. ومن تأمل أحوال النبي ﷺ قبل البعثة وبعدها علم علماً ضرورياً أنه لابد أن يكون صادقا، ولو لم تعتبر الدلالات الأخرى على نبوته.

وقد كان النبي ﷺ أبعد الناس عن الكذب، لذا فإنه لما جمع قريشاً عند الصفا حينما نزل عليه قوله تعالى: ﴿ وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ ﴿٢١٤﴾ ﴾ [الشعراء/٢١٤]، قال لهم: (أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلاً تخرج من سفح هذا الجبل أكنتم مصدقي ؟ قالوا: ما جربنا عليك كذباً، قال: فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد.. .)[1] فاحتج عليهم ﷺ بما يعلمون من حاله أنه لا يمكن أن يتجنب الكذب على الناس ثم يكذب على الله تعالى.

بل إن مجرد رؤيته تدل على صدقه، لهذا شهد عبد الله بن سلام بصدقه بمجرد رؤيته، وذلك أنه ذهب لينظر إلى النبي ﷺ حين قدم المدينة، قال: (فلما تأملت وجهه واستشبهته عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب)[2] ومن أظهر دلائل أحواله على نبوته أنه لبث قبل الوحي أربعين سنة لم يؤثر عنه ذكر للنبوة، ثم فاجأه الوحي بغار حراء، ومن المحال أن يكون ذلك لو كان مدعياً للنبوة ساعياً لطلبها، ولهذا أمره الله أن يحتج على قومه بحاله تلك، فقال تعالى: ﴿ قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرٗا مِّن قَبۡلِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴿١٦﴾ ﴾ [يونس /١٦]. وقد كان الرسول ﷺ على ما وصفه الله حيث قال: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَآلّٗا فَهَدَىٰ ﴿٧﴾ ﴾ [الضحى /٧]. قال الإمام الشوكاني: (الضلال هنا بمعنى الغفلة كما في قوله تعالى: ﴿ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴿٥٢﴾ ﴾ [طه/٥٢] والمعنى: أنه وجدك غافلاً عما يراد بك من أمر النبوة)[3]. وقد استدل بهذا

---

(١) أخرجه البخاري - كتاب التفسير (٤٧٧٠)، ومسلم - كتاب الإيمان (٢٠٨)، والترمذي - كتاب التفسير (٣٣٦٠).

(٢) أخرجه الترمذي - كتاب صفة القيامة (٣٤٨٧) وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأحمد (٤٥٨/٥)، وابن ماجة - كتاب الأطعمة (٣٢٥١).

(٣) فتح القدير. للشوكاني. (٤٥٨/٥).



الوجه من دلائل النبوة هرقل حين أرسل إليه النبي ﷺ يدعوه إلى السلام - وكان أبو سفيان حينذاك بالشام هو وجماعة من قريش، ولم يكن أبو سفيان قد أسلم، فدعاه هرقل وسأله من بعض أحوال النبي ﷺ، لأنه أراد أن يتبين أمر، وهل هو صادق أم كاذب، فسأل عما يميز الصادق من المتنبئ الكاذب، بحيث حصل له بذلك العلم الضروري نبوة النبي ﷺ، مع أنه لم يتوقع أن يكون النبي المنتظر من العرب.



الفصل الثالث

ما يختص به الوحي من المعارف

كل ما لا تدركه الحواس فهو غيب، لكن من الغيب ما يمكن الاستدلال عليه بالعقل وهو الغيب المعقول، ومنه ما لا يمكن العلم به بدلالة الوحي وهو الغيب المحض.

وأساس الفرق بينهما أنها لابد في الغيب المعقول، من واسطة محسوسة تكون دليلاً عليه من جهة كونها ظاهرة حادثة، وذلك وفق مبدأ السببية، وأما الغيب المحض فلا يمكن الاستدلال عليه بالعقل وإنما يتوقف العلم به على دلالة الوحي

ووجه اختصاص الوحي بالغيب المحض أنه لا يمكن العلم اليقيني به إلا من جهة الوحي، فعلم الغيب هو ما يختص الله به، وهو وحده عالم الغيب والشهادة، قال تعالى: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ... ... ﴾ [الأنعام/ ٥٩]

ومن جملة الغيبيات المحضة ما يتعلق بكيفية ذات الله وصفاته، ولذلك ورد النهي عن التفكير في ذلك، قال تعالى: ﴿ فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ﴾ [النحل / ٧٤]، لأن الله ليس له مثيل فيقاس عليه، لأن العلم بحقيقة أي موجود إنما يكون بإدراكه بالحواس أو بقياسه على ما يدرك بالحواس، فإذا لم نر الله في هذه الدنيا مع تنزهه سبحانه أن يكون له مثيل يقاس عليه لم يمكن أن ندرك حقيقة ذاته وصفاته سبحانه. ومن الغيب المحض الذي لا يعلمه إلا الله حقيقة الروح، وقد قال تعالى لنبيه ﷺ : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾ ﴾ [الإسراء / ٨٥]. ومن الغيب المحض علم الساعة ومتى تكون، قال تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِ ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا ﴿٦٣﴾ ﴾ [لقمان / ٣٤]. ويدخل في عموم تلك الغيبيات التي يختص بها الوحي صفات الله تعالى الخبرية، لأن العلم بها متوقف على الخبر لعدم إمكان

الاستدلال العقلي عليها كصفة الاستواء والوجه واليدين ونحوها. كما يدخل في عموم تلك الغيبيات تفاصيل البعث واليوم الآخر، وما يتعلق بالملائكة والجن والرسل والكتب السابقة، وما يكون في آخر الزمان، وأشراط الساعة، ومبدأ الخلق ونحو ذلك. وتصديق الرسول ﷺ فيما أخبر به من هذه الغيبيات هو مستند التسليم بها، إذ أن الإيمان به يقتضى تصديقه وإتباعه.

ومعلوم أن تصديق النبي ﷺ لابد أن يستند إلى دلائل صدقه، ومن هنا نفهم العلاقة الوثيقة بين العقل والنقل، وأنه لا انفصال بينها، فكما أنه لا يمكن أن يستقل العقل بإثبات عقيدة لم يرد بها دليل نقلي، فكذلك لا يمكن أن يرد في النقل ما يكون قبوله مبنياً على التسلم المحض الذي لا يستند إلى الدلالة العقلية. والمقصود أن دلاله العقل فيما يتعلق بالغيب المحض محصورة في تبيين صدق الرسول والاستدلال عليه فإذا تبين ذلك بالدلائل القاطعة لزم التسليم بكل ما جاء به من الوحي، لأن التسليم بنبوته يستلزم استحالة أن يكون في خبره ما هو كذب أو باطل، بحيث لا يعلم الفرق بين ما هو حق وباطل من الوحي إلا من وجهة دلالة العقل عليه. فإذا تقرر إجمالاً عدم إمكان التعارض بين العقل والنقل كان قول ما يرد به النقل مشروطاً بمجرد ثبوته، فيلزم قبول كل ماورد في كتاب الله تعالى وما ثبت عن الرسول ﷺ من الإخبار عن هذه الغيبيات دون معارضة. وهذا لا يعني أن كل ما ورد به النقل يكون مفهوما من كل وجه، بل قد يرد فيه ما تحار فيه العقول وتعجز عن تصوره، لكن لا يمكن أن يرد في النقل ما يحكم العقل باستحالته، فلابد هنا من التفريق بين محارات العقول ومجالاتها [١].

اختصاص الوحي بالتشريع

يقوم اختصاص الوحي بالتشريع على أساسين ضروريين يتعلق الأول منهما بتوحيد الله تعالى وما يقتضيه من إفراد الله بالتشريع، وأما الأساس الثاني فيرتبط بطبيعة النفس البشرية وتكوينها المعرفي المحدود.

---

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (١/١٤٧) (٣/٢٩٦).

فأما ما يتعلق بالأساس الأول وهو اختصاص الله بالتشريع، فإن ذلك هو مقتضى ربوبيته تعالى، لأن التشريع هو الإلزام والأمر ممن يملك الحق بالأمر، والله تعالى هو المتفرد بالخلق والملك والتدبير، فلزم أن يكون له الأمر الشرعي كما كان له الأمر الكوني. والأمر إذا أطلق في كتاب الله شمل الأمر الكوني والأمر الشرعي، كما في قوله ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف / ٥٤]، وقد يرد المعنى الكوني خاصة كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾ [يس/٨٢] كما قد يرد بالمعنى الشرعي خاصة كما في قوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ﴾ [السجدة / ٢٤]. ولا يتحقق الإيمان إلا بالتسليم له في أمره الكوني والشرعي معاً وقد أخبر الله تعالى عن المشركين أنهم كانوا يؤمنون بأمر الله الكوني، ولم يقبل منهم لعدم تسليمهم بالأمر الشرعي، وهذا هو معنى قوله تعالى ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾ ﴾ [يوسف/ ١٠٦]. ومما ورد في النص على اختصاص الله تعالى بالحكم الكوني والشرعي، وما يقتضيه من وجوب إفراده تعالى بالتشريع قوله تعالى ﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴿٥٧﴾ ﴾ [الأنعام/ ٥٧] والآيات في هذا المعنى كثيرة ولأجله كان التحاكم إلى شرع الله شرطاً في تحقيق الإيمان، كما أن التحاكم إلى غير الشريعة كفر وخروج من الملة. ومما ورد في النص على ذلك قوله تعالى ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [المائدة/ ٤٤].

أما الأساس الثاني من الأسس التي يقوم عليها اختصاص الوحي بالتشريع فهو أن البشر لا يمكنهم إدراك ما تختص به الشرائع من الدلالة على طرق التعبد لله تعالى، كما لا يمكنهم أن يستقلوا بالتشريع لأنفسهم فيما يتعلق بأمور المعاملات. أما ما يتعلق بالتشريع في العبادات فأمره ظاهر؛ لأن العبادات حق لله تعالى قائمة على ما يحبه ويرضاه، وهذا لا يعلمه إلا الله سبحانه، وإما العقود والمعاملات فالأصل فيها الإباحة، بخلاف العبادات، فكما لا يصح لأحد أن يتقرب إلى الله إلا بما دل عليه الشرع فكذلك هنا لا يصح لأحد أن يحرم شيئاً من أمور المعاملات إلا بدليل شرعي. ولا يلزم من ذلك أن الناس لا يمكنهم أن يستقلوا بإدراك أحكامه وما تتضمنه من مصالح أو مفاسد، بل هو في أشد الضرورة إلى الشريعة في ذلك كما لا يلزم من احتياج الناس للشريعة،



ألا يدركون الفرق بين المصالح والمفاسد في الجملة، بل هما أصلان ثابتان ويلزم من إثبات أحدهما نفي الآخر. ومرد ذلك إلى أن دلالة الفطرة إجمالية، ودلالة الوحي تفصيلية، كما أن الفطرة قد تنحرف فلا يمكن التمييز بين المصلحة والمفسدة والحسن والقبح من الأفعال، كما أن الفعل قد يكون حسناً ومصلحة في وقت دون وقت نظراً لاختلاف الأحوال والعقل قد لا يدرك ذلك في كل حال كما أن الفعل المعين قد يكون مصلحة في حق شخص دون آخر، فلا يمكن التمييز في ذلك في كل حال، والشرائع إنما جاءت بالتفصيل وتقرير المصالح والنهي عن المفاسد بما يطابق الفطرة لا بما يناقضها، فلزم أن يكون الناس في أشد الضرورة إلى الوحي مع كونهم مخلوقين على الفطرة.

ويستند الحكم باستحالة أن يستقل الناس بالتشريع والتقنين لأنفسهم إلى أساسين هما مقتضى الضرورة النفسية والواقعية، ويتعلق أحدها بجهل الإنسان عن إدراك ما يقتضيه التشريع والتقنين العام من الأحكام المطلقة، كما يتعلق الآخر بغلبة الهوى على أحكام الناس وتشريعاتهم. وقد حاول كانْت أن يجد حلاً لهذه المشكلة بحيث يتحقق العدل بين الناس، لكن بشرط أن يكون الناس هم الذين يشرعون لأنفسهم، لكنه في تحليله لهذه القضية قد أصاب في تحديد المشكلة، وتبنى ضرورة أن يحكم الناس دستور عادل، إلا أنه أخطا حين التزم بأن يكون ذلك الدستور العادل من وضع البشر، مع أنه أكد أنه لا يمكن أن يضع البشر دستوراً عادلاً. إن مشكلة أصحاب الفكر المادي أنهم مع علمهم بقصور الجهد البشري عن بلوغ الحقيقة التي تطمئن إليها نفوسهم فيما يتعلق بالقوانين التي يضعونها لا يسلمون مع ذلك بضرورة الاعتماد على التشريع الإلهي في ذلك. وإن من أهم الأسباب التي جعلتهم ينفرون من الوحي ما يجدونه في كتبهم المحرفة من التناقضات، وما يتنافى مع صريح الفطرة والعقل فلا يمكن أن يجعلوا الوحي مستندهم في التشريع مع كل ذلك. ثم أن أهل الكتاب ليست عندهم شرائع مفصلة في كثير من المسائل، فلا يمكن أن يستغنوا عن التشريع من كل وجه، كما هو الحال في الشريعة الإسلامية التي أتم الله بها النعمة على عباده.



الفصل الرابع

العلاقة بين العقل والنقل

أساس منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة هو اشتراط أن يكون الاستدلال شرعياً في دلائله كما يكون شرعياً في مسائله، وأنه كما لا يمكن وجود مسألة اعتقاديه ليس لها دليل شرعي، فكذلك لا يمكن وجود مسألة اعتقاديه لا تكون بنصوص الكتاب والسنة كافية في الدلالة عليها. والمسائل الاعتقادية إما أن تكون خبرية، بحيث لا يمكن الاستدلال عليها إلا من جهة النص، وإما أن يكون الاستدلال عليها ممكناً بالعقل، لكن لابد مع ذلك من ورود النص عليها، واشتماله على الدلالة العقلية. ومستند التسليم بالمسائل الخبرية هو اليقين بأن ما أخبر به النبي ﷺ مما أوحاه الله إليه أن يكون حقاً، للدلائل القاطعة على نبوته، وأنه معصوم فيما يبلغه عن الله تعالى عن أن يقول ما هو باطل.

وكذلك المسائل الاعتقادية التي يمكن أن يستدل عليها بالعقل، فإن التسليم بها مع كونه هو مقتضى تصديق النبي ﷺ كالمسائل الخبرية، إلا أن النصوص لابد أن تتضمن الدلالة العقلية عليها، إذ ليست أخبارا محضة بل أدلة نقليه عقلية. وينبني على هذا الأصل وجوب التسليم بكل ما ثبت بالكتاب والسنة واعتقاد عدم إمكان التعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح، وبيان ما تضمنته الأدلة النقلية من الحجة العقلية، واعتقاد كفايتها في الدلالة على مسائلها. وجماع منهج أهل السنة في هذا الباب أنهم لا يرون أمراً يجب اعتقاده والإيمان به لم ترد به النصوص، كما أنهم لا يردون النصوص الثابتة بدعوى التعارض بين العقل والنقل، بل لا يسلمون بإمكان التعارض أصلاً.

وإذا كان منهجهم في مصدر التلقي يقوم على أساس أن النصوص الشرعية هي



الأصل في الاستدلال على مسائل الاعتقاد، وأنه لا يمكن أن تتعارض دلالتها مع الدلائل العقلية، فإن منهج المتكلمين على اختلاف طوائفهم يقوم على نقيض ذلك، حيث يعتبرون الدلالة العقلية المحضة هي الأصل في الاستدلال، ثم ينظرون بعد ذلك في دلالة النصوص، فإن وافقت ما تقرر لديهم مما يسمونه العقليات أخذوا بها، لا لثبوتها وإنما لأجل موافقتها لأصولهم العقلية، وأما إذا خالفت تلك الأصول فإنهم يأولون النصوص لتوافقها إذا أمكن التأويل، أما إذا لم يمكن فعندهم أنه لابد من تفويضها، ومعنى ذلك إبطال معناها الظاهر المخالف لأصولهم العقلية واعتبارها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى.

وقد لخص الرازي منهجهم في ذلك بقانون كلي يقوم على ثلاثة أصول وهي:

١- إمكان التعارض بين العقل والنقل.

٢- تقديم العقل على النقل عند التعارض.

٣- تأويل النقل بما يوافق العقل عند التعارض إن أمكن، وإن لم يمكن لزم التفويض، حتى تسلم دلالة العقل من المعارضة[١].

فأما الأصل الأول فقد بنوه على اعتقادهم بأن ما أحدثوه من الدلائل والمسائل في أصول الدين أمور قطعية، كاستدلالهم على وجود الله بدليل الحدوث، وما التزموه نتيجة ذلك من نفي الصفات أو بعضها، بزعم أن إثباتها يستلزم تشبيه الخالق بالمخلوق، لأنها - كما يقولون - إذا كانت حادثة أو مستلزمه التركيب لزم أن يكون الله حادثاً وأصل ذلك أنهم قسموا مسائل الاعتقاد إلى ما يكون دليله عقلياً بحيث لا يمكن الاستدلال عليه بالنقل، وإلى ما يكون دليله نقلياً لكن لا يقبل إلا بشرط إمكانه عقلاً، وإلى ما يمكن الاستدلال عليه بالعقل والنقل معاً. وفرقوا تبعاً لذلك في مسائل الاعتقاد بين العقليات والسمعيات حسب تعبيرهم. وحاصل هذا التقسيم أن العقليات هي أصل السمعيات. وعلى هذا يكون أصل الدين غير وارد في النقل وإنما يتوقف اعتقاده على الاستدلال العقلي.

---

(١) انظر: أساس التقديس، الرازي (٢٢٠).

والحق أن تلك الأصول الاعتقادية التي ذكروها وخالفوا بها نصوص الكتاب والسنة ليست من دين الله، فضلاً عن أن تكون هي أصول الدين وإنما هي من البدع المحدثة، وأن أصول الاعتقادية لابد أن يكون النبي ﷺ قد بينها أتم بيان، وإلا فكيف تكون من دين الله مع أن النقل لم يرد بها ولم يبلغها النبي ﷺ، وقولهم يتناقض مع كمال الدين، لأنها إن كانت من دين الله ولم يرد بها النقل فلا يكون الدين كاملاً، وإن كان الدين كاملاً فلابد أن يكون النقل هو الأصل في الدلالة على تلك الأصول، فلا تكون تلك المسائل العقلية التي ادعاها المتكلمون من دين الله، بل تكون من البدع المحدثة.

ومعلوم أن كمال الدين المقصود في قوله تعالى ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ " المائدة/٣ ". إنما هو الكمال المتوقف على النقل، لا على ما يجب اعتقاده مع عدم وروده في النقل كما يقول هؤلاء. ثم إن القول بأن تلك الأصول التي ذكروها من الدين مع أن النبي ﷺ لم يبينها لأمته قدح في النبي ﷺ بأنه لم يبلغ ما هو دين الله فإن قالوا قد بلغها ولم تنقل كان قدحاً في حفظ الله لدينه وفي نقل الصحابة رضوان الله عليهم لدين الله، وأنهم أجمعوا على عدم نقلها. وإن قالوا بل بلغها النبي ﷺ ونقلها الصحابة رضي الله عنهم، لكن ذلك كان مجملا وهم فصلوه، لزمهم أنهم أعلم بدين الله من سلف الأمة وهذا هو الذي التزموه، ولهذا قالوا أن طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم. ولكنهم جمعوا بذلك بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف كما قال الإمام ابن تيمية [(١)].

ثم يقال على فرض التسليم بأنهم إنما بينوا المجمل من دين الله فكيف يتعارض ما فصلوه وبينوه مع ما هو مجمل من الدين إذ لا يمكن أن يعارض البيان أصله، ثم أنه يلزمهم إذا كانت النصوص الشرعية مناقضة لأصولهم التي عندهم قواطع عقلية، أن يكون النبي ﷺ والصحابة من بعدهم والأمة كلها قد اعتقدوا ما هو باطل مناقض لصريح العقل، حتى نبغت هذه الطائفة فزعمت أنه لا يجوز التسليم بظواهر النصوص الشرعية.

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٥/ ٩) و: درء التعارض، (٥/ ٣٧٨-٣٧٩).

ويلزم من ذلك أن الله أوحى إلى نبيه ﷺ ما يقتضي التشبيه، وأن الرسول ﷺ قد بلغ الأمة ما يوقعها في التشبيه ولم يبين لهم ذلك، وأن الصحابة رضوان الله عليهم والأمة من بعدهم قد اعتقدوا ما تدل عليه ظواهر تلك النصوص، وأنه لم يسلم من التشبيه إلا هذه الطائفة.

وأما الأصل الثاني وهو تقديم العقل على النقل عند التعارض، فأساسه أن العقل هو المعتبر عندهم في الدلالة على أصول العقائد وبه تعلم صحة النقل، ورتبوا على ذلك أن النقل إذا دل على خلاف ما ثبت بالعقل من تلك الأصول لم يمكن القول بمقتضاه، لأن ذلك يؤدي إلى القدح في تلك الأصول العقلية، وإذا كانت تلك الأصول باطلة لزم بطلان ما قام عليها وهو السمع فيكون إبطال ما دل عليه العقل رد لدلاله العقل والنقل معاً. وإذا لم يمكن إثبات ما دل عليه العقل والنقل معاً، أو ردها معاً عند التعارض ولا القول بدلالة النقل وإبطال دلالة العقل، لزم إثبات ما دل عليه العقل وتقديمه على دلالة النقل.

وقولهم باستقلال العقل في الدلالة على أصول الاعتقاد، إنما يقوم على اعتبار أن دلالة النقل خبرية محضة، وأن التسليم بدلالة النصوص الشرعية إنما يستند إلى تصديق النبي ﷺ في الإخبار بها. ومعلوم أن من النصوص ما يستند التسليم بها إلى تصديق النبي ﷺ وهذا فيما يتعلق بالحقائق الغيبية المحضة التي لا يمكن العلم بها إلا بدلالة الوحي. لكن المطالب التي يمكن أن يدل عليها العقل لابد أن يرد في النصوص ما يتضمن الدلالة العقلية عليها بحيث لا تكون خبرية محضة، وهذا ثابت باستقراء تلك المطالب[1].

ثم إن القول بأن العقليات أصل النقليات يتتضي أن دلالة النصوص الشرعية لا تقبل بمجرد ثبوت النص، بل لابد مع ذلك من إمكان دلالتها عقلا، وهذا يتناقض مع أصل التسليم بصدق النبي ﷺ.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/٢٣٠).



أما الأصل الثالث من أصول المتكلمين وقولهم أنه لابد مع تقديم العقل على النقل من تأويل النصوص المخالفة لأصولهم والعقلية إذا أمكن التأويل أو لابد من تفويض معانيها، فالغاية من ذلك أن تكون أصولهم العقلية سالمة من معارضة النصوص إما بصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معان توافق أصولهم، وإما باعتقاد أن تلك النصوص من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله تعالى. وإذا انتفى أن تكون النصوص الشرعية المخالفة لأصولهم قطعية فلابد أن تكون ظنية، إما في ثبوتها وإما في دلالتها.

وتقتضي ظنية الثبوت للنصوص الشرعية أن يعتقد أنها غير ثابتة عن الرسول ﷺ ولذلك فلا ينبغي النظر في معانيها من حيث أنها معارضة لأصولهم العقلية فلا تؤول ولا تفوض لأنها غير ثابتة أصلاً أما إذا كانت ثابتة، فتكن ظنية من جهة دلالتها، وحينئذ لابد أن تؤول أو تفوض. فأما موقفهم من ظنية الثبوت للنصوص الشرعية فيتعلق بأحاديث الآحاد خاصة، حيث إن نصوص القرآن قطعية الثبوت بحيث لا يمكن القدح فيها، وكذلك المتواتر من الأحاديث وهي ما استحال أن تكون مكذوبة على النبي ﷺ لانتفاء تواطؤ ناقليها على الكذب. وموقفهم من أحاديث الآحاد، وهي غالب السنة، والقول بعدم الاعتماد عليها في مسائل الاعتقاد وأن ما خالفت أصولهم العقلية كانت مردودة وقد يتولونها بعد ذلك وتأويلهم لا يستلزم إمكان ثبوتها، وإنما من باب أنها لا تخالف أصولهم ولو على فرض كونها ثابتة(١). أما أهل السنة فلا يردون أحاديث الآحاد لمجرد كونها آحاداً، بل يقبلونها إذا تحققت فيها شروط تقتضي بثبوتها عن النبي ﷺ إذ كون الحديث من الآحاد لا يستلزم عدم ثبوته، بل غالب الأحاديث الصحيحة إنما هي أحاديث الآحاد. وقبول المحدثين لأحاديث الآحاد لا يعني عندهم قبول خبر كل واحد كما يقولون، ومن المعلوم بالضرورة أن خبر الواحد قد يكون صدقاً وقد يكون كذباً ويترجح العلم به بقرينة تدل عليه، ولهذا اشترط علماء الحديث في الراوي أن يكون عدلاً ضابطاً وإلا لم تقبل روايته، وأن يتصل بذلك السند إلى منتهاه من غير شذوذ

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالجبار (٧٦٨)، وأصول الدين، البغدادي (١٢)، والإرشاد، الجويني (١٦١).



ولا علة، ثم ينظرون في المتابعات والشواهد فيحكمون على الحديث بالصحة أو الضعف بتتبع طرقه، وقد يختلفون في الحكم لكن وفق منهج دقيق منضبط لا بمجرد موافقة دلالة العقل كما هو مذهب المتكلمين.

أما قولهم بأن النصوص الشرعية الثابتة ظنية الدلالة، فقد بنوه على أن الدلائل النقلية لفظية، ورتبوا على ذلك أنه لا يصح الجزم بمعنى واحد للفظ بحيث لا يحتمل غيره، وإذا تعددت المعاني للفظ الواحد لم يكن قطعي الدلالة بل يكون ظنياً. وقد انتهوا إلى القول بأن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، لأن الجزم بدلالتها غير ممكن لتوقفه على تحقيق شروط، ثم استدلوا على أن الجزم بتحقيق تلك الشروط غير ممكن. فتبقى دلالة النقل ظنية لا تفيد اليقين إلا في الألفاظ المعلوم اليقين فيها من جهة المشاهدة أو التواتر لكونها مقتضى العلم الضروري. لكن ذلك مقيد بعدم المعارض العقلي، وأما أن تكون دلالة النقل معلومة من ظاهر النص أو مع وجود المعارض العقلي فهذا مما لا يمكن عندهم[(١)].

وما ذكره هؤلاء من القول بظنية الدلالة النقلية، وأنها لا تفيد اليقين لذاتها يتضمن أن الله قد أنزل على رسوله ﷺ ما لا يمكن التحقق من مراد الله به، وقد بلغ الأمة ألفاظاً لم يبين لهم معانيها، وأن الصحابة ﭫ لم يكونوا يعلمون المراد بنصوص الكتاب والسنة وإنما نقلوا إلينا ألفاظاً محتملة لمعاني متباينة، وكل هذا مما يعلم بطلانه بالضرورة. ولهذا وصف الله القرآن في فواتح كثير من السور بأنه مبين، ووصف آيات القران بأنها بينات فقال ﴿ وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٩٩﴾ ﴾ [سورة البقرة/ ٩٩].

وإذا كان في القرآن ما يحتاج إلي بيان فإن الرسول ﷺ لابد أن يبينه كما قال تعالى ﴿ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [سورة النحل/ ٤٤] وغيرها على هذا النحو كثير من الآيات. وبيان الرسول ﷺ للقران ليس بمجرد تبليغه كما أنزل وإنما ببيان معانيه بحيث لا يكون في القرآن ما يحتاج إلي بيان إلا وقد بينه ﷺ. وقد كان الصحابة ﭫ يفهمون المراد بنصوص الكتاب والسنة، ولم يفت على جميعهم من ذلك

---

(١) انظر: المطالب العالية، الرازي (٩/ ١١٣).



شيء وقد كانوا يتدارسون القرآن ويتعلمون تفسيره، كما كان السلف يتعلمون أيضاً المراد بنصوص الكتاب والسنة ولا يردون شيئاً من ذلك بالتأويل عن معانيها الظاهرة. ولا يلزم من ذلك ما يظنه المتكلمون من أن ذلك يستلزم التشبيه، لأن إثباتنا لصفات الله إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية. ولا يقال هنا إن المتأول إنما أخذ بأحد المعاني المحتملة في اللغة فيكون تأويله سائغاً، بل لابد من الأخذ بظاهر النصوص والالتزام بالبيان النبوي لها. وما كان عليه الصحابة ﵃، ومن خالف ذلك فلابد أن يكون ما ذهب إليه باطلا.

وأهل التأويل إنما تركوا المعاني الظاهرة إلى المعاني المرجوحة، لأن إثبات المعاني الظاهرة يستلزم التشبيه عندهم لا لأن ما ذهبوا إليه تحتمله اللغة وأنهم بذلك يفهمون النصوص وفق الوضع اللغوي. بل هم يعترفون أن ما ذهبوا إليه من التأويل هو في الأصل معاني مرجوحة وأن المعنى الظاهر هو المعنى الراجح. وعندهم أن المعنى الظاهر هو الحقيقة وأن التأويل يكون إلى المجاز. وإذا انتفت الشبهة التي لأجلها تأولوا النصوص لم يصح أن يقدموا المعاني المرجوحة على المعاني الظاهرة الراجحة.

وأما التفويض فهو قرين التأويل، وشبهة القول بهما واحدة، وهي دعوى معارضة المعنى الظاهر للنص لما هو عندهم قاطع عقلي. إذ إن المعاني الظاهرة لنصوص الصفات إنما تدل عندهم على التشبيه. ولا فرق بين المتأول والمفوض إلا أن المتأول مع نفيه للمعنى الظاهر والذي هو الحق يثبت للنص معنى باطلاً يعلم أنه مرجوح في الأصل وأما المفوض فلا يثبت ذلك المعنى الباطل للنص وإن اشترك مع المتأول في نفي المعنى الحق. والشبهة عندهم في ذلك واحدة. ولابد هنا من التفريق بين التفويض لكيفية الصفة وتفويض معناها، فإنه لا يعلم كيفية صفات الله إلا الله، وأما معانيها فهي معلومة، وقد (كان السلف يقولون: إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وإن علمنا تفسيره ومعناه)[1].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/٢٠٧)



الباب الثاني

المعرفة الفطرية ومجالاتها

الفطرة في اللغة:

الخلقة التي يكون عليها الإنسان في أول أمره، وهذا المعنى هو الذي تدل عليه المعاجم العربية، وهو المعنى الذي جاءت نصوص كثيرة في تقريره، ومنها قوله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [فاطر/ ١]، وهذه الآية تلد على أم المراد بالفطرة الخلقة.

وعلى هذا يكون المقصود بالمعرفة الفطرية ما تقتضيه الخلقة التي خلق الله تعالى الناس عليها من المعارف الضرورية، بحيث يكون التسليم بها هو مقتضى الغريزة العقلية التي فطر الله الناس عليها.

وحين يقال إن الفطرة موجودة في النفس فالمراد بوجودها الوجود بالقوة لا بالفعل، وهذا يقتضى ألا تكون الفطرة هي مجرد القابلية فقط؛ لأن ذلك لا يتضتي تحققها في النفس.

وتشمل المعارف الفطرية عدة مسائل، وهي:

١- ما يتعلق بمعرفة الله تعالى وتوحيده.

٢- ما يتعلق بإدراك الكمال والنقص في الأفعال.

٣- ما يتعلق بالمبادئ الفطرية.

الفصل الأول

فطرية معرفة اللّه وتوحيده

المقصود بفطرية معرفة الله وتوحيده: أن يكون الإنسان مخلوقاً خلقه تقتضي معرفة الله وتوحيده مع انتفاء الموانع الصارفة عن ذلك، بحيث لا يحتاج ذلك إلى النظر والاستدلال. وحقيقة ذلك، أن تكون الفطرة كما هي مستند توحيد الله، وإخلاص القصد له من جهة كونها قوة علمية، هي مستند التسليم بوجود الله وإثبات الكمال المطلق له من جهة كونها قوة عقلية.

ولا يلزم من ذلك أن يكون مقتضى الفطرة متحققاً للإنسان منذ ولادته- كما قال إسحاق-، لأنه يتعارض مع واقع النفس البشرية، فالمولود قبل أن يميز لا يمكن أن يعرف التوحيد، كما أنه يتعارض مع أصل التكليف، فالله تعالى يقول: ﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا ﴾ [النحل/ ٧٨]؛لأن العلم إنما يتحقق باجتماع قوة الإحساس بالواقع الخارجي، وقوة الغريزة العقلية.

وعلى هذا لا يمكن تفسير إخبار النبي ﷺ بأن كل مولود يولد على الفطرة أنه يكون موحداً بمجرد الخلقة التي ولد عليها، كما لا يكون مقصود من فسر الفطرة بالإسلام من السلف أن المولود يكون مسلماً بالفعل، وإنما يولد على خلقة مقتضية للإسلام إذا ميز وعقل[١]. هذا ما يتعلق بتعارض أن يكون الطفل عارفاً بالتوحيد قبل أن يميز مع واقع النفس البشرية. أما ما يتعلق بتعارض ذلك مع أصل التكليف، فلأن التوحيد هو أساس الدين، وتحققه إنما يكون بالاختيار، فالتحول عن مقتضى الفطرة ممكن وواقع، أما الغرائز الملازمة لطبائع البشر التي لا يمكن لأحد إبطالها فلا يمكن تحولها.

---

(١) انظر: أعلام الحديث، الخطابي (٧١٦/١).

الأساس النفسي لفطرية معرفة الله وتوحيده:

الفطرة هي مقتضى الخلقة التي خلق الله الناس عليها، وتستند معرفة حقيقة الفطرة إلى إدراك التوافق والتطابق بين حقيقتها النفسية وحقيقتها الشرعية، لأن العلم بالحقيقة النفسية للفطرة هو مقتضى العلم الضروري الذي يجده الإنسان من نفسه، بحيث لا يحتاج في ذلك إلى النظر والاستدلال، وعماد الفطرة التي خلق الله الناس عليها قوتان يجدهما الإنسان من نفسه بالضرورة، تتعلق إحداهما بالعلم والتصور، وتتعلق الأخرى بالعزم والإرادة.

والقوة العلمية مستلزمه للإرادة مع انتفاء الموانع الصارفة لمن تحققها، إذ قد يعرض للإرادة ما يصرفها لمن تحقق مقتضى العلم والتصور، وأما قوة الإرادة فإنها متضمنة للعلم بالمراد، إذ لا يمكن تحقق الإرادة إلا مع العلم بالمراد، ويستحيل أن تكون الإرادة لغير مراد معلوم[١].

وكل إنسان يجد من نفسه الفرق الضروري بين هاتين القوتين، إذ عليها قوام كل علم وعمل، والمقصود بيان ما تقتضيه كل قوة من هاتين القوتين فيما يتعلق بمعرفة الله وتوحيده، وإدراك اقتضاء كل منهما للأخرى، إما على جهة استلزام معرفة الله تعالى لتوحيده، وإما على جهة تضمن توحيد الله تعالى لمعرفته.

فأما اقتضاء القوة العلمية لفطرية معرفة الله وتوحيده، فلما تختص به معرفة الله تعالى من عدم إمكان الفصل بين تصور وجوده وتحقق وجوده، وذلك أن معرفة الله تعالى ليست متعلقة بموجود مجرد من الصفات، بل هي متعلقة بوجود له الكمال المطلق، وهذه المعرفة ليست استدلالية نظرية وإنما فطرية ضرورية، والحقائق الضرورية لا يمكن الاستدلال على كونها ضرورية بمقدمات نظرية، وإنما يمكن الاستدلال على نفي أن تكون نظرية، وإذا علم أن المعارف إنما تكون ضرورية أو نظرية، فإنه إذا انتفى أن تكون نظرية لزم أن تكون ضرورية. ومما يبين أن معرفة الله تعالى من المعارف الضرورية أنه لا

---

(١) انظر: مجموع فتاوي ابن تيمية (٤/ ٣٢).

يمكن الاستدلال على وجود الله تعالى بمقدمات نظرية، وإنما يستند إثبات وجوده تعالى إلى مقدمات ضرورية، هي مقتضى الإدراك الحسي المباشر لوجود المخلوقات بعد العدم، وما يتضمنه خلقها من الإحكام والإتقان، وما يقتضيه ذلك من ضرورة أن يكون لها موجد بناء على مبدأ السببية الضروري. وإذا كانت المعرفة الفطرية بالله تعالى إنما تتحقق على أساس إثبات الكمال المطلق لله تعالى فإن الوجود صفة كمال لابد أن يتحقق مقتضاها، وهو ألا تكون معرفتنا بالله من حيث هو المتصف بالكمال المطلق مجرد معرفة عقلية لا يقابلها وجود حقيقي متعين لله في الخارج، بل لابد من إثبات وجود الله وتعينه، وإلا لم تكن الفطرة قد دلت على الله تعالى من حيث هو المتصف بالكمال المطلق، وإلا لزم التناقض بين دلالة الفطرة على أن معرفة الكامل الكمال المطلق ضرورية وبين عدم اقتضائها لوجوده بالفعل.

وعلى هذا الأساس أقام ديكارت استدلاله على وجود الله تعالى وأظهر في استدلاله الأساس الفطري لمعرفة الله تعالى والإقرار بوجوده حيث بين أن الوجود لابد أن يكون ثابتاً لله تعالى من حيث إنه المتصف بالكمال المطلق، لأنه إذا كان الوجود كمالاً فإنه يلزم بالضرورة أن يكون موجوداً. وتقوم هذه المقدمة على مقدمة أخرى وهي أن معرفة الله من حيث إنه المتصف بالكمال المطلق معرفة فطرية ضرورية، وليست مجرد تصور عقلي يمكن الفصل فيه بين الماهية ووجودها(١). ومع إلحاح ديكارت على التفريق بين التصور الممكن والتصور الضروري وأن التلازم بين الوجود والماهية ليس ضرورياً في التصورات الممكنة، فقد ظن بعض الفلاسفة أنه لا فرق بين ما قرره ديكارت وما سبق أن قرره القديس أنسلم، من الاستدلال على وجود الله تعالى من مجرد تصور الكمال المطلق، من حيث هو تصور يمكن أن يدركه العقل، لا من حيث هو تصور فطري ضروري.

والحقيقة إن هناك فرق بين الطريقتين، فإذا كان القديس أنسلم قد بنى استدلاله على وجود الله تعالى على أساس أن الكمال المطلق ممكن التصور، فإن ديكارت يسلم بأن ما

---

(١) انظر: التأملات، ديكارت (١٩٩).



أمكن تصوره ليس ضروري الوجود، لكنه يرفض أن يكون تصور الكامل الكمال المطلق ممكناً، بل هو يقول إنه فطري ضروري، فلا مجال للتسوية بين القولين مع ذلك.

وأما اقتضاء القوة الإرادية لفطرية التوحيد، وتَضَمُن ذلك لمعرفة الله تعالى والإقرار بوجوده فلأن الإنسان لابد أن يكون مريداً، وإرادته لابد أن تتعلق بمراد لذاته، وجميع المخلوقات إنما تكون مراده لغيرها لا لذاتها، فلابد أن تتعلق الإرادة بالخالق لأنه وحده هو المراد لذاته، ولامتناع أن تتعلق الإرادة بالمراد لغيره دون أن يكون لها مراد لذاته(١).

ومن المعلوم أن فطرية التوحيد من حيث هي مقتضى القوة الفطرية الإرادية تتضمن بالضرورة معرفة الله تعالى والإقرار بوجوده، إذ لا يمكن أن تتحقق إرادة الله تعالى إلا مع معرفته، فتكون القوة الإرادية دالة على وجود الله تعالى من جهة تضمن توحيد الله لمعرفته، كما كانت القوة العلمية مقتضية لتوحيد الله تعالى من جهة استلزام معرفة الله واختصاصه بالكمال المطلق لتوحيده تعالى.

الحقيقة الشرعية للفطرة:

الأصل الذي دلت عليه الحقيقة النفسية للفطرة أن كل إنسان مخلوق خلقة تقتضي معرفة الله وتوحيده، وأن قوى النفس العلمية والإدارية تقتضي ذلك بالضرورة، وهذا ما يطابق ما دلت عليه النصوص الشرعية، حيث وردت النصوص بما يقتضي الدلالة على أن كل إنسان يولد على خلقة مقتضية للتوحيد، وأن مقتضى الفطرة لابد أن يتحقق مع انتفاء الموانع الصارفة من ذلك. ومع ظهور دلالة النصوص الشرعية على هذا الأصل، فقد خالف فيه بعض العلماء، حيث ذهب بعضهم إلى القول بأن الفطرة لا تقتضي التوحيد، ولا ما يتضمنه من الإقرار بوجود الله، وإن غاية ما تقتضيه الفطرة مجرد القبول للتوحيد بحيث يخلق الإنسان مهيأ لقبول التوحيد. كما ذهب آخرون إلى القول بأن الفطرة هي الخلقة الموافقة للقدر السابق، حيث يولد الإنسان مؤمناً إذا سبق له في القدر أن يكون مؤمناً، أو كافراً إذ سبق له في القدر أن يكون كافراً. وعلى هذا لا تكون الفطرة

---

(١) انظر: درء التعارض، ابن تيمية (٨/٤٦٤).

مقتضية للتوحيد أيضاً، وإنما تقتضي ما قد كتب على الإنسان قبل أن يولد. ولبيان الحق في هذه المسألة، لابد من إيراد النصوص الدالة على فطرية التوحيد.

١- قوله ﷺ" كل مولود يولد على الفطرة.."[1]، وهذا الحديث تضمن عدة دلالات على هذا الأصل منها: أن سياق الحديث يدل على أن للفطرة معنا في الشرع، فالنبي ﷺ لم يرد المعنى اللغوي للفطرة في الحديث، وإنما أراد معناها الشرعي، ولو أراد ﷺ مجرد المعنى اللغوي لبين المقصود بالخلقة التي يولد عليها كل مولود، لأن القول بذلك لا يفيد لذاته معنى محدداً ما لم توصف تلك الخلقة بما يقطع النزاع في معناها، ولا يمكن ذلك إلا إذا فسرت الفطرة على معناها الشرعي، ومنها: أن النبي ﷺ ذكر التهويد والتنصير والتمجيس في مقابل الفطرة، وهذا يدل على أن المراد بها الإسلام.

٢- قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [الروم/ ٣٠]، ووجه الدلالة: هو أن الأمر بالاستقامة على الدين اقترن ببيان أن ذلك هو مقتضى الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

٣- قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ ﴾ [الأعراف / ١٧٢]. وجه الدلالة أن الله قد أخبر بأنه أشهد جميع بني آدم على أنفسهم أنه هو ربهم، وأنهم قد أقروا وشهدوا جميعاً كما أن هذا الإشهاد حجة على الناس جميعاً، فلا يمكن لأحد أن يعتذر بالجهل بالتوحيد، لأن الحجة قد قامت على كل أحد بذلك الإشهاد، لأن عنده من العلم بالتوحيد وبطلان ما عليه الآباء من الشرك ما يدفع به ذلك، بحيث لا يقع في الشرك إلا بإرادته واختياره.

---

(١) أخرجه البخاري - كتاب الجنائز (١٣٥٩)، (١٣٨٥)، ومسلم - كتاب القدر (٢٦٥٨)، والترمذي - كتاب القدر (٢١٣٨)، وأبو داود السنة (٤٧١٤).



القول بأن الفطرة هي القابلية للتوحيد:

ذهب ابن عبد البر إلى أن الفطرة لا تقتضي التوحيد، وإنما هي مجرد القابلية للتوحيد، دون أن يكون في خلقته ما يقتضي ترجيح التوحيد على الشرك، بل تكون النفس قابلة لأي منهما على السواء[1]، بذلك يكون تحقق التوحيد من الممكنات التي قد تحصل وقد لا تحصل، بخلاف ما إذا كانت الفطرة مقتضية للتوحيد فإن تحققه لا يكون ممكنا بل واجباً مع انتفاء موانعه. وذكر أن هذا هو مقتضى المعنى اللغوي للفطرة، وأنها تعني الخلقة، فإذا لم يلزم من المعنى اللغوي أن تكون الفطرة مقتضية للإسلام، لم يكن ذلك لازماً لمعناها في الحديث. ومن الأدلة التي بنى عليها قوله هذا:

١- أن هذا هو معنى الفطرة في اللغة، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر/ ١]، ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾ [يس/ ٢٢].

وهذا غير صحيح؛ لأن إخبار النبي ﷺ بأن كل مولود يولد على الفطرة لا يراد به مجرد المعنى اللغوي، وإنما يراد به معناها الشرعي الذي هو اقتضاء الإسلام، فلا ينبغي لهذا الدليل اعتباره لدلالة النصوص على أن للفطرة معنا شرعي.

٢- أن الطفل لا يمكن أن يعقل شيئاً حين ولادته، فمن لا يعلم شيئاً استحال منه كفر أو إيمان، أو معرفة أو إنكار.

وهذا غير صحيح؛ لأن أساس استدلاله من أن الطفل لا يمكن أن يعقل شيئاً إنما بناه على الظن بأننا إذا قلنا أن الفطرة هي الإسلام لابد أن يكون الطفل عالماً بذلك منذ ولادته، وهذا لم يقله أحد من السلف الذين فسروا الفطرة بالإسلام وإنما يعلم ذلك إذا عقل ميز، فإذا بطل اللازم بطل الاستدلال على أن الفطرة هي الخلقة القابلة للتوحيد.

٣- لو كان الأطفال قد فطروا على شيء، على الكفر أو الإيمان في أولية أمرهم، ما انتقلوا عنه أبدا، وقد نجدهم يؤمنون ثم يكفرون.

---

(١) انظر: التمهيد، ابن عبدالبر (١٨/ ٦٨ - ٧٠).



وهذا استدلال مبني على الظن كسابقه، فظن أن اقتضاء الفطرة للتوحيد معناه أن يكون الطفل موحداً منذ ولادته، عالماً بذلك بحيث يكون مخلوقاً عليه خلقة ليس له فيها الاختيار، فلا يكون حينئذ موحداًً باختياره إنما لأن الله قد خلقه على التوحيد، لكن القول بفطرية التوحيد لا يستلزم ذلك، إنما يدل على أن الفطرة خلقة تقتضي التوحيد، وأنه ليس متحققا للمولود منذ ولادته، إنما هو متحقق له بالقوة المقتضية له مع انتفاء موانعه، لهذا ذكر عليه السلام أنه أراد بها الخلقة المقتضية للإسلام مع إمكانية عدم تحقق مقتضي الفطرة، فعلم أن اقتضاء الفطرة الإسلام ليس مطلقاً غير مشروط، كما أنه لا يمكن أن يتحقق قبل أن يعقل الطفل ويميز.

القول بأن الفطرة هي موافقة القدر السابق:

ذهب بعض العلماء إلى أن المقصود بالفطرة هي موافقة القدر السابق بمعنى أن كل مولود يولد على خلقه مقتضية لما قدره الله من إيمان أو كفر، فقد يولد المولود مفطوراً على الإيمان، وقد يولد مفطوراً على الكفر. ولا صلة للخلقة التي يولد عليها باقتضاء الإيمان دون الكفر، بل هي لأي منها بحسب ما سبق للإنسان في القدر، وقد قال إسحاق بن راهويه، ولكنه زاد بأن ما يخلق عليه الإنسان من إيمان وكفر يكون ثابتاً له منذ ولادته، لا يكون في تقدير الله أن يكون مؤمناً أو كافراً فحسب، بل يكون مؤمناً أو كافراً منذ أن يولد. وعنده أن الفطرة هي البداءة، والفاطر المبتدئ، فكأنه قال: " كل مولود يولد على ما ابتدأه الله عليه من الشقاوة والسعادة ما يصير إليه[1]. والصحيح أن جميع المخلوقات إنما تخلق على وفق القدر السابق ولا يقال إنها مخلوقة على الفطرة، فلابد أن يكون للفطرة معنى خاصاً لا يشتمل جميع المخلوقات، وإلا لم يكن لتخصيص الإنسان بالولادة أي معنى[2].

ومن الأدلة التي بنوا عليها هذا القول:

---

(١) انظر: التمهيد، ابن عبدالبر (١٨/٧٩، ٨٣).

(٢) انظر: درء التعارض، ابن تيمية (٨/٣٨٧).

١- أن الله قد أشهد الناس جميعاً على أنفسهم أنه هو ربهم حين أخذهم من ظهر أبيهم آدم، فأما أهل السعادة فقالوا: بلى على معرفة له وطوعاً من قلوبهم، وأما أهل الشقاء فقالوا: بلى كرها لا طوعاً، ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾ [آل عمران/ ٨٣]، ﴿كَمَا بَدَأَكُمۡ تَعُودُونَ ٢٩ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُۚ﴾ [الأعراف/ ٢٩-٣٠].

وغاية ما تدل آية الإشهاد أن الله قدر إيمان المؤمنين، وكفر الكافرين قبل خلقهم، أما أنه قد حصل منهم الإيمان والكفر حين أخذ الله الذرية من ظهر آدم فلا تدل عليه آية الإشهاد، أما قوله ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ ...﴾ فلا يدل على وقوع ذلك حال أخذ الله الذرية من ظهر آدم، وأن منهم من أسلم ومنهم من كفر، وإنما تدل على أنه قد أسلم جميع من في السموات والأرض، إما إسلام طوع واختيار، أو إسلام قهر وتسخير، فالمؤمن هو المسلم لله طوعاً، والكافر مستسلم لله مقهور له، أما قوله ﴿كَمَا بَدَأَكُمۡ تَعُودُونَ﴾ فإنها لا تدل على القدر، وإنما تدل على البعث، وإن دلت على القدر فهي لا تدل على أن ما قدر للعباد من الإيمان والكفر قد حصل لهم حيث أخذ الذرية من ظهر آدم، وإنما يكون بعد خلقهم، وما يكون منهم من الاختيار للإيمان والكفر بعد التمييز. والذي قال به إسحاق يستلزم نفي الاختيار فلا يمكن الإنسان وقد آمن أو كفر حين أخذه الله من ظهر أبيه، أن يخالف ما سبق منه في ذلك، وهذا أمر معلوم بالضرورة بطلانه.

٢- أن المولود قد يكون مفطوراً على الكفر منذ ولادته لحديث عائشة رضي الله عنها (توفى صبي فقلت: طوبى له عصفور من عصافير الجنة، فقال عليه السلام: أولا تدرين أن الله خلق الجنة وخلق النار، فخلق لهذه أهلا ولهذه أهلا)[1].

وهذا الحديث ليس فيه الدلالة على ما قاله إسحاق، لاحتماله من المعاني غير ما ذكره بل الصحيح أيضاً أن أطفال المشركين في الجنة، كما في حديث قصة إبراهيم مع الولدان في الجنة حين رآه النبي ﷺ معهم.

---

(١) أخرجه مسلم - كتاب القدر (٢٦٦٢)، وأبو داود (٤٧١٣).



وأصل ذلك أن المولود لابد أن يولد على فطرة التوحيد، فإن مات عليها لم يكن مكلفاً، ولم يكن قد حصل منه ما يقتضي أن يكون حكمه حكم الكفار، ولا يمكن أن يقدر الله أن يكون أحد من أهل النار فيدخلها دون أن يعمل بعمل أهلها، بل لابد أن يكون ممن يستحق ذلك، ولا يسبق لأحد القدر بذلك إلا أن يكون من أهلها، وممن يعمل بعمل أهلها، فلعله نهاها عن المسارعة للقطع من غير دليل. ومعنى قول النبي ﷺ: أنه لم يقرها بل أنكر عليها الشهادة ثم عقب فقال (أو لا تدرين..) وليس كما فهموا من أن الله خلقه منذ البداية على كفر أو إيمان، والرسول لم يشهد عليه بالكفر بل مجرد تعقيب وبيان.

٣- قتل الخضر للغلام كان لأن الغلام مفطور على الكفر منذ ولد، لأنه كان قد طبع يوم طبع كافر.

وهذا ليس فيه لا دلالة على ما قاله إسحاق، وقوله " طبع كافراً "، لا يعني أنه كان كافراً قبل أن يولد أو منذ أن ولد، وإنما المقصود أنه طبع وقدر أن يكون كافراً، وهذا لا يعارض أن يكون مفطوراً على التوحيد، لأن غاية ما يدل عليه الحديث الإخبار بما سيكون عليه حاله، وأنه سيكون كافراً[1].

موقف المتكلمين من فطرية معرفة الله وتوحيده:

ذهب جماهير المتكلمين على اختلاف طوائفهم إلى القول بأن معرفة الله نظرية، وأنها إنما تدرك بالاستدلال وهذا يتناقض مع القول بفطرية معرفة الله وتوحيده، لأن المعارف الفطرية لا تحتاج إلى نظر واستدلال، وإنما تكون معلومة بالبداهة والفطرة، وهذا لا ينافي إمكان الاستدلال على وجود الله وتوحيده، لأن المعارف الفطرية وإن كانت ضرورية إلا أنه يمكن بيان وجه تلك الضرورة بالكشف عن المقدمات البدهية التي تستند إليها، وتلك المقدمات ضرورية لا يمكن الاستدلال لها أو الشك فيها إلا مع إنكار الضرورة العقلية.

والخلاف مع المتكلمين في هذه المسألة إنما هو في إيجابهم للنظر العقلي طريقا

---

(١) انظر: درء التعارض، ابن تيمية (٨/٤٢٨).

إلى معرفة الله تعالى، بحيث لا يمكن حصولها بدلالة الفطرة، وأما إمكان الاستدلال على ذلك فلا خلاف فيه. والمعتزلة هم الذين أشهروا القول بأن معرفة الله نظرية وأوجبوا النظر لتحقيقها، وقد تابعهم على ذلك المتكلمون بعدهم وإن اختلفوا في بعض التفاصيل.

وقول المعتزلة هذا متفرع عن قولهم في القدر، من جهة أن العبد عندهم مستقل بفعله، وأنه لا يثاب إلا عليه، وقد رتبوا على ذلك فيما يتعلق بهذه المسألة أن معرفة الله ولو كانت ضرورية للزم أن يثاب العبد على غير فعله، لأن المعارف الضرورية ليست من كسب العبد، وإنما هي لازمة للنفس لزوماً ضرورياً بحيث لا يمكن الانفكاك عنها، فإذا لزم أن تكون المعرفة من فعل، العبد لم يمكن أن تكون ضرورية، وإذا لم تكن ضرورية لزم أن تكون نظرية حتى تكون من كسبه.

ومع مناقضة الأشاعرة للمعتزلة تمام المناقضة في القدر والإيجاب العقلي إلا أنهم وافقوهم على هذا الأصل، وهو القول بإيجاب النظر لمعرفة الله تعالى. ومقتضى مذهب الأشاعرة في القدر، وما رتبوه عليه من القول في أفعال العباد وأنها مجرد كسب حقيقته أن العبد هو محل لفعل الله، وأنه ليس له فعل على الحقيقة يستلزم أن تكون معرفة الله تعالى غير داخلة في أفعال العبد، ولا مترتبة على نظره واستدلاله، لأنه عندهم ليس سببا حقيقياً في حصول المعرفة، وإنما تكون المعرفة حاصلة بفعل الله دون أن يكون لفعل العبد أي أثر في حصولها.

أما ما يتعلق بمستند إيجاب النظر لمعرفة الله تعالى، فإن المعتزلة يقولون بالإيجاب العقلي، بينما ينفيه الأشاعرة، ويقولون إن معرفة الله تعالى واجبة بالشرع حاصلة بالعقل، فكيف يمكن على هذا الأصل أن يكون الشرع هو أصل الإيجاب مع أن حصولها إنما يتوقف على العقل. ودعوى الإجماع على وجوب النظر لمعرفة الله تعالى باطلة، بل قد نقل جماعة من العلماء الإجماع على خلاف ذلك، واستدلوا كما يقول الإمام ابن حجر (بإطباق أهل العصر الأول على قبول الإسلام ممن دخل فيه من غير تنقيب)[1].

---

(١) فتح الباري، لابن حجر، (١ / ٧٠).



وعدم إيجاب النظر لمعرفة الله تعالى هو مقتضى دلالة النصوص في ذلك، كما أنه مقتضى السنة العملية للنبي ﷺ، وما كان عليه الصحابة في هذا الأمر بلا خلاف بينهم[1].

بل إن من أئمة المتكلمين من خالفهم في إيجاب النظر، كقول الشهرستاني في الرد على من أنكر وجود الله: (... لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله)، ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد/ ١٩] ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ونفي الشرك)[2].

---

(١) انظر: درء التعارض، ابن تيمية (٨/٧٠٦).

(٢) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني، (١٢٣ -١٢٤) وتعليق ابن تيمية على كلامه في درء التعارض (٧/٣٩٦-٤٠٣)



الفصل الثاني

فطرية التحسين والتقبيح

لابد أن تكون للأفعال صفات ذاتية مقتضية للمصلحة والمفسدة. والإنسان بفطرته يمكن أن يميز ما هو مصلحة ومفسدة من حيث الجملة، فكما أنه يفرق بين الروائح، فكذلك ما يتعلق بالأفعال هو يفرق بين ما هو حسن وقبيح بمجرد الفطرة.

وما دل الشرع على حسنه لابد أن يكون حسناً في ذاته، مما يقتضي أن يكون ملائماً للفطرة. أما ما دل على قبحه فلابد أن يكون قبيحاً في ذاته، مما يقتضي أن يكون منافراً للفطرة.

والتحسين والتقبيح ليس متوقفاً على الخطاب الشرعي، بل هو كذلك مقتضى الدلالة الفطرية.

أولا: ثبوت الحسن والقبح الذاتيين:

ما تتصف به الأفعال من صفات الكمال المقتضية لوصفها بالحسن، تقتضي المصلحة أو صفات النقص المقتضية لوصفها بالقبح تقتضي المفسدة.

وأساس وصف الأفعال بالحسن والقبح الذاتيين هو اعتبار المصالح والمفاسد، فالفعل يكون حسناً موصوفاً بالكمال لما يترتب عليه من المصلحة، ويكون قبيحاً موصوفاً بالنقص لما يترتب عليه من المفسدة. فالمصلحة والمفسدة قد تكون ملازمة لبعض الأفعال بحيث لا يمكن تصورها إلا من حيث هي مقتضية للمصلحة أو مقتضية للمفسدة، وبذلك تكون هذه الأفعال متصفة بالحسن أو القبح الذاتي بإطلاق. وقد تكون المصلحة والمفسدة مقيدة لبعض الأفعال بأحوال معينة فتكون حسنة في حال اقتضائها

للمصلحة، وقبيحة في حال اقتضائها للمفسدة، كالكذب لإنفاذ شخص، أو للإصلاح بين الزوجين. فذاتية الحسن أو القبح للفعل لا تستلزم عدم انفكاكها عنه بحال، وإنما تقتضي أنها متعلقة باقتضائها للمصلحة أو المفسدة، وإن كانت قد تكون مقيدة ببعض الأحوال[1].

التلازم بين الحسن أو القبح الذاتي للأفعال وبين الفطرة:

إن إثبات الحسن والقبح الذاتي هو مقتضى الضرورة الفطرية من حيث ملائمتها أو منافرتها لها. فالحسن ما كان ملائماً للفطرة، والقبيح ما كان منافراً لها. وملائمة الأفعال أو منافرتها للفطرة يستند إلى ما للأفعال من صفات ذاتية اقتضت أن تكون ملائمة أو منفرة لها. فإذا كانت الأفعال متساوية في صفاتها بحيث لا يكون بينها فرق من حسن أو قبح لزم أيضاً ألا يكون بينها فرق بمقتضى الفطرة. وإذا كانت دلالة الفطرة على حسن الأفعال وقبحها ضرورية لزم أن تكون الصفات الذاتية لحسن الأفعال وقبحها ثابتة لها بالضرورة.

التلازم بين حسن الأفعال وقبحها وبين الشرع:

كما أن إثبات الحسن والقبح الذاتيين هو مقتضى الضرورة الفطرية فإنه كذلك مقتضى الدلالة القطعية للنصوص الشرعية. فما أمر الله به لابد أن يكون فيه المصلحة لأمر يعود إليه لذاته، لا لمجرد أن الله أمر به، فيكون الأمر والنهي قد اقتضى للفعل حسنا آخر أو قبحاً آخر إضافة إلى حسنه أو قبحه الذاتي. ومن الأدلة على إثبات الحسن والقبح الذاتي قبل ورود الشرع، قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف/ ٢٨]. فإن الفواحش في نفسها لا تستحسنها العقول، فحرمت لفحشها، وصفة الفحش هي التي اقتضت ذلك التحريم، لذلك أخبر الله أنه لا يأمر بالفحشاء لأن هذا ينافي أصل التشريع ومقتضى الحكمة. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الإسراء/ ٣٢]، دليل صريح على أن الزنا وكونه من الفواحش التي تنكرها الفطرة السليمة وصوف ثابت لها من قبل التحريم فالله الآية علل بأنها فاحشة بدون النهي وأن ذلك علة للنهي عنها.

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية (٤٢٤).

ويستند إثبات المناسبة بين الأحكام وعللها إلى ثبوت التعليل في خلق الله، فالله لا يمكن أن يخلق شيئاً إلا لحكمة وعلة محمودة، وحكمته أخص من الإرادة لأن الإرادة تكون محمودة أو مذمومة، أما الحكمة فهي إرادة لغاية محمودة لأجلها يكون إيجاد الخلق، وتشريع الأحكام، وعلى هذا فإنه يلزم من أنكر الحسن والقبح الذاتيين للأفعال، وكونهما مقضتية للمصالح والمفاسد لذاتهما أن ينكر ما جاءت به الشريعة من تحقيق المصالح ودرء المفاسد للناس.

ثانيا: فطرية التحسين والتقبيح:

يستند القول بفطرية التحسين والتقبيح إلى كونه هو مقتضى الضرورة النفسية كما هو مقتضى دلالة النصوص الشرعية، فأما اقتضاء الضرورة النفسية لفطرية التحسين والتقبيح:

فإن الإنسان يجد نفسه تفرق بين صفات الأفعال المتقابلة كالعدل، والظلم، ويقوم هذا التفريق على أساس التحسين والتقبيح من جهة أن بعض الأفعال ملائمة للفطرة لما يتصف به من الكمال وبعضها غير ملائم لها لما يتصف به من النقص[(١)].

وأما دلالة النصوص الشرعية على فطرية التحسين والتقبيح: فقد دلت نصوص كثيرة على ذلك، منها:

١- قوله تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ ﴾ [الشمس/٧-٨]. والإلهام عند إطلاقه يكون بمعنى تمييز الخير والشر يستوي فيه الناس جميعاً، وعند تقييده يقصد به إلهام التوفيق لناس دون ناس فالمؤمن من ألهمه الله التقوى. وقد أخبر تعالى أنه خلق الإنسان وسواه مدركاً للخير والشر بمجرد الفطرة، وهذا يقتضي أن تكون الفطرة قادرة على التفريق بين الفعل الحسن والقبيح.

٢. قوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ [الجاثية/٢١]. فأنكر تعالى

---

(١) انظر: درء التعارض، ابن تيمية (٨/٤٥٦)، ومدارج السالكين، ابن القيم (١/٢٣٠).

التسوية بين المحسن والمسيء، وأن ذلك مخالفاً لمقتضى الحكمة، ومناقضا لها، والتسوية كما هي باطلة شرعاً، فهي باطلة فطرة، لأنها تنافى العدل والحكمة، فالآية استدلت بالضرورة الفطرية على أن التسوية بينهما حكم سيئ مناقض لحكمة الله تعالى، وليست مجرد خبر عن بطلان التسوية.

ومما ينبغي أن ينبه عليه هنا أنه لا يلزم من ثبوت فطرية التحسين والتقبيح أن تكون الفطرة كافية عن الوحي، وذلك أن الوحي يختص بمعاني عبودية مما يتعلق بمحاب الله ومراداته مما لا يمكن للفطرة ولا للعقل إدراكها.

وقد خالف الأشاعرة في فطرية التحسين والتقبيح، وفلم يثبتوا الصفات الذاتية المقتضية لحين الفعل أو قبحه، وقد استدلوا على ذلك بعدة أدلة، ولهم فيها مسالك متعددة، ومن أدلتهم: أن قالوا إن الحسن والقبح إذا كانا ذاتيين للفعل، والفعل عرض قائم بالفاعل، فإنه يلزم منه قيام العرض بالعرض، وهذا محال على أصولهم[١].

وهذا الدليل باطل؛ لأنه مستند على أمر بطل، وهو استحالة قيام العرض بالعرض، فإن قيام المعاني بالمعاني من الأمور المعلومة بالضرورة، فإنه يقال: حركة سريعة وإرادة جازمة، ونحو ذلك، وإذا بطل أساس الاستدلال بطل ما بني عليه[٢].

ومما استندوا عليه أيضا أن قالوا: إن إثباتهما يستلزم امتناع النسخ في الأحكام الشرعية[٣].

وهذا الاستدلال غير صحيح؛ لأن حسن الأفعال وقبحها مرتبط بالمصالح والمفاسد، وأن الفعل إنما يكون حسنا أو قبيحا من جهة ما يتضمنه من المصلحة والمفسدة، ولهذا أمكن أن يختلف حكم الفعل بحسب ذلك.

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (١/٦٤).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية (٤٢١).

(٣) انظر: نهاية الإقدام، الشهرستاني (٣٩).



الفصل الثالث

فطرية المبادئ الأولية

المراد بالمبادئ الفطرية هي القضايا التي يصدق بها العقل الصريح لذاته لا لسبب من الأسباب الخارجية، والمبادئ الأولية، أو الأوليات، أو المبادئ العقلية، هي المقدمات الضرورية للاستدلال العقلي، وهي المقتضى المباشر للغريزة العقلية، بحيث لا يمكن الاستدلال عليها إلا من جهة مطابقتها للغريزة العقلية، لذلك لا تحتاج إلى وسط، بل هي أساس كل استدلال عقلي. وإذا كانت كذلك فإنه لابد أن تكون ضرورية بحيث تكون نهاية الاستدلال، فتكون هي الحجة على كل استدلال نظري، ولا يكون على صحتها دليل إلا مجرد تصورها ومطابقتها للغريزة العقلية، وذلك أن المعرفة النظرية لا يمكن أن تستند إلى مقدمات نظرية إلى غير نهاية بل لابد أن ينتهي الاستدلال إلى مقدمات ضرورية، وإلا لزم التسلسل الممتنع.

كما لا يمكن أن تكون المقدمات النظرية معلومة الصدق ذاتها، بحيث لا تحتاج إلى دليل، وإلا لم تكن نظرية بل ضرورية، والمفروض أنها نظرية فليزم من ذلك الدور الممتنع.

ولما كانت المبادئ الأولية هي المقتضى الفطري للغريزة العقلية فإن مستند صدقها هو مجرد قبولها الفطري بالغريزة العقلية، بحيث لا يكون لصدقها دليل غير ذلك بخلاف المعارف النظرية التي لا يمكن قبولها إلا بدليل لأن صدقها ليس ثابتاً لها لذاتها.

وإذا علم أنها فطرية فلابد من بيان حقيقة علاقتها بالغريزية العقلية من جهة التلازم بينهما أولاً، ومن جهة التطابق بينهما ثانياً. فأما ما يتعلق بالعلاقة بينهما من جهة التلازم، أما ما يتعلق بالعلاقة بينهما من جهة التلازم فإن من المعلوم بالضرورة أن الإدراك

العقلي لا يتحقق بمجرد الغريزة العقلية، إذ هي مجرد ملكة لا يتحقق مقتضاها إلا وفق المبادئ الأولية التي هي المقتضى الفطري لتلك الغريزة ولهذا فلا يمكن أن يختص العقل بالغريزة العقلية دون المبادئ الأولية. إذ لا يمكن أن تكون الغريزة العقلية متحققة دون أن يتحقق مقتضاها وهي المبادئ اللازمة لها مع سلامة الحواس، كما لا يمكن أن تكون المبادئ متحققة إلا وملزومها - وهي الغريزة العقلية - متحقق. أما ما يتعلق بوجوب التطابق بين الغريزة العقلية والمبادئ الأولية، فإن الغريزة العقلية هي مستند صدق المبادئ المطابقة لها، بمعنى أن قبول المبادئ هو نتيجة رؤية عقلية مباشرة، أو إدراك غريزي ليس لقبولها دليل غير ذلك، ومما يؤكد ذلك أن الإنسان يصدق بها تصديقا مطلقا بحيث لا يمكنه أن يدفع ذلك التصديق عن نفسه.

موقف الحسيين من فطرية المبادئ الفطرية:

أنكر الحسيون المبادئ الفطرية، وإنكارهم لها قائم على إنكارهم لأمرين، وهما:

١- أن العقل هو مصدر تلك المبادئ.

٢- أن دليل صدقها هو مطابقتها للغريزة العقلية.

١- أما ما يتعلق بمصدر المبادئ الفطرية عند الحسيين فإنهم يقيمون مذهبهم على أن الحس هو المصدر والوحيد للمعرفة، وينكرون أن يستقل العقل بمعرفة لا يكون أصلها من الحس، ومقتضى هذا الأصل أن ينفوا أن يكون مصدر المبادئ الفطرية هو العقل؛ إذ ليس للعقل خاصية تقتضى استقلاله بالمعرفة.

وقد استند الحسيون على عدم إمكان استقلال العقل بفكرة ليست في أصلها حسية على دليلين[1]:

الدليل الأول: أنا إذا حللنا أفكارنا إلى أفكار بسيطة نجد أن كل فكرة منها عبارة عن انطباع حسي.

---

(١) انظر: ديفد هيوم، زكي نجيب (١٢١).



ولكن هذا الاستدلال غير صحيح؛ لأنه مجرد دعوى؛ ولأنه استدلال بمحب النزاع، ويؤكد بطلان هذا الاستدلال أن المبادئ الفطرية لابد فيها من خاصيتين، وهما: التعميم، والمراد به: أن المبادئ الفطرية أحكام كلية مطلقة لا تختص بموجود دون موجود، والضرورة، والمراد بها: أن العقل يسلم بها بلا برهان ولا استدلال.

والدليل الثاني: أن قالوا من حرم قوة حسية حرم ما تقتضيه من المعرفة، ويرتب الحسيون على ذلك أن مبادئ المنطق لا يمكن أن تكون فطرية وإلا لم يكن تحققها موقوف على القوى الحسية.

والحقيقة أنه لا تعارض بين القول بفطرية المبادئ المنطقية وبين اشتراط الإدراك الحسي لتحققها؛ لأن المقصود بفطريتها مجرد وجودها بالقوة في العقل، والوجود بالقوة إنما ينتقل إلى الوجود بالفعل مع تحقق شروطه وانتفاء موانعه، فإدراك الحواس شرط لتحقق الوجود الفعلي للمبادئ لا لتحقق وجودها بالقوة في العقل.

٢- وأما ما يتعلق بمستند صدق المبادئ الأولية عند الحسيين، فإنهم إذا نفوا أن يكون العقل هو مصدرها لم يمكنهم أن يقولوا إن العقل هو مستند صدقها، ولهذا نفوا صفة الضرورة عنها، واعتبروها قضايا إخبارية احتمالية لا يمكن أن تصل إلى درجة اليقين.

ولكن يرد عليهم ببيان لزوم أن تكون المبادئ الأولية ضرورية فطرية، وهذا قد سبق له تقرير.



الباب الثالث

مقومات المعرفة العقلية ومجالاتها



التأصيل للمعرفة العقلية، وبيان مجالاتها يستدعي الكشف عن:

١- بيان طبيعة الإدراك الحسي؛ لأنه الشرط الموضوعي للمعرفة العقلية، وإنما يتحقق ذلك ببيان ضرورة المطابقة بين الإدراك الحسي والواقع.

٢- بيان خاصية العقل فيما يتعلق بالتجريد للمعاني الكلية.

٣- بيان خاصية العقل فينا يتعلق بالتعميم في الأحكام الكلية.

٤- بيان الأساس العقلي للاستدلال على الغيبيات عموما.

وهذه المسائل هي موضوعات هذا الباب، وبها يتحقق بيان مقومات المعرفة العقلية ومجالاتها.



الفصل الأول

طبيعة الإدراك الحسي

الإحساس قوة فطرية تقتضي الانطباع بالمعطيات الحسية التي هي غاية ما ندركه من الأشياء في حالات الإدراك الطبيعي. والأصل الذي يتحقق معه الإدراك الضروري للمعطيات الحسية هو أن الإحساس ينطبع مباشرة وبلا واسطة بالمعطيات الحسية للواقع الخارجي، بحيث يلزم تحقق الإحساس بالواقع الخارجي بمجرد وجوده وانتفاء موانعه الإحساس به.

فالإدراك الحسي لا يتوقف على شروط خارجة عن قوة الإحساس المقتضية للإدراك الحسي لذاتها، وإنما يتوقف على مجرد انتفاء موانع الإحساس والتي تتعلق بالواقع الخارجي لا بالإحساس في ذاته، فهذا هو معنى كون الإحساس قوة فطرية.

وإذا كان إدراكنا للمعطيات الحسية مباشراً فإنه لا يمكن أن نعرف تلك المعطيات بطريق الاستدلال الخالص، لتوقف معرفتها على الإحساس وحده، وإذا حرم الإنسان إحدى حواسه فإنه لا يمكنه إدراك ما تدل عليه؛ لأن الإدراك متوقف على تلك الحاسة التي هي قوة فطرية. وإدراك الأشياء وإن كان مشروطاً بالإحساس لكنه لا يتوقف عليه وحده، بل لا يكون الإحساس بالشيء معتبراً إلا إذا صاحبه حكم العقل الذي يتحقق به تصور الشيء وتمييزه. فالإدراك الحسي للأشياء ليس حسياً محضاً ولا عقلياً محضاً، ولا وجود لمعرفة حسية مستقلة عن التصور العقلي.

وقد زعم الشكاك أن الإدراك الحسي لا يلزم أن يكون مطابقاً للواقع الخارجي بناء على قولهم بأن الحواس قد تخطئ، وأنه إذا أمكن الخطأ فيما تنقله الحواس لم يكن الإدراك الحسي يقينياً. ومنهم من نفى وجود الواقع الخارجي بإطلاق، بناء على قولهم



أن الإدراك الحسي إنما يتعلق بالمعطيات الحسية، وهي لا تدل لذاتها على وجود أشياء لها وجود واقعي مستقل عن إدراكنا.

أولا: مطابقة الإدراك الحسي للواقع:

يقوم الإدراك الحسي للأشياء على نقل المعطيات الحسية عن الأشياء في الواقع الخارجي إلى العقل، ليؤلف بين تلك المعطيات، بحيث يحصل من مجموعها تصور للشيء المحسوس. ونقل هذه المعطيات الحسية من الواقع الخارجي إلى العقل هي وظيفة الحواس، وتصور تلك المعطيات والتأليف بينها هي خاصة العقل.

وينبني على التفريق بين خاصية الحواس وخاصية العقل في الإدراك الحسي حقيقة مهمة، وهي أن الخطأ لا يمكن أن يعرض للحواس ما بقيت على أصل الفطرة التي فطرها الله عليها، وإنما يكون الخطأ في التصور الذي هو خاصية العقل، وذلك أن الحواس إذا كانت ناقلة لم يصح أن تكون حاكمة بحيث يمكن أن يتطرق الصواب والخطأ إلى ما تنقله، وإنما يعرض لها الخطأ من جهة أنها قد تنحرف عن فطرتها، فلا يكون ما تنقله مطابقاً للواقع. وأما مع تحقق سلامتها وبقائها على أصل الفطرة فلا يمكن أن تخطئ. وإذا علم أن الحواس قد تخطئ في حال انحرافها عن الفطرة التي خلقت عليها لم يلزم من ذلك أن نحكم بإمكان خطأ الحواس مطلقاً، بل لابد من التفريق بين الحالين، وأن الخطأ إنما يعرض لها في حال عدم سلامتها.

لكن الشكاك لم يفرقوا بين الحالين، والتزموا نتيجة ذلك القول بأن الحواس قد تخطئ بإطلاق، وأنه لا يمكن الجزم بمطابقة الإدراك الحسي للواقع، إذ أن الخطأ إذا أمكن في بعض ما تنقله الحواس استحال أن يكون الإدراك الحسي يقينيا لاحتمال الخطأ فيه[١].

وقد ذكر الشكاك أمثلة كثيرة لتبرير الشك في الحواس، لكن جميع ما ذكروه لا يعدو أحد أمرين. فإما أن يكون الخطأ ناشئاً من عدم سلامة الحواس، وإما أن يكون

---

(١) انظر: التاملات، ديكارت (٧٢)، والمنقذ من الضلال، الغزالي (٨٤).



التغير في الواقع الموضوعي للمحسوسات لا في الإدراك الحسي. فأما الخطأ الناشئ عن عدم سلامة الحواس فلا يقدح في مطابقة الإدراك الحسي للواقع، لأن ذلك مشروط بسلامة الحواس وبقائها على أصل الفطرة، فلا تلازم بين حال الحواس في حال سلامتها وبين حالها في حال عدم سلامتها.

وأما ما يعرض للواقع الموضوعي المحسوس من تغير، بحيث لا يبقى على طبيعته المدركة الأصلية فلا علاقة له بخطأ الحواس. بل تكون حينئذٍ ناقلة للواقع الموضوعي كما هو في الخارج، سواء بقي على طبيعته الأصلية أو تغيرت طبيعته واختلفت عن أصلها.

ثانيا: معرفتنا بالواقع الخارجي:

إذا تقرر أن الإحساس قوة فطرية، وأنه يلزم من ذلك المطابقة بين الإدراك الحسي والواقع الخارجي، فإنه يلزم من ذلك أيضاً أن ندرك الأشياء بمجرد وجودها وانتفاء موانع إدراكها، لأن الواقع الخارجي هو موضوع الإدراك الحسي، وكما لا يمكن إدراكه مع عدم وجوده فإنه لا يمكن عدم إدراكه مع وجوده وانتفاء موانع الإدراك الحسي. لأن كل وجود بالقوة لابد أن يتحقق مع وجود شرطه وانتفاء ما يمنع من تحققه، وشرط الإدراك الحسي هو وجود المحسوسات، فإذا وجد شرط الإدراك الحسي وانتفت موانع لابد أن يتحقق.

ويلزم من ضرورة إدراك الأشياء مع وجودها أن يكون إدراكنا لها مباشراً بحيث لا يكون بين الذات العارفة والشيء المعروف واسطة؛ لأنه لو كان إدراكنا للأشياء غير مباشر للزم أن يكون إدراكنا للأشياء استدلالياً لا ضرورياً، وهذا لا يمكن لأن إدراكنا للأشياء لا يحتاج إلى استدلال، ولو كان كذلك لتوقف الإدراك على الاستدلال، بحيث يمكن أن ندرك الأشياء أو لا ندركها مع وجودها، وهذا معلوم البطلان بالضرورة. ولهذا اعتبر المناطقة الإدراك الحسي للأشياء من أصول المعارف اليقينية وهي التي يسمونها الحسيات أو المشاهدات[1].

ومع شدة وضوح هذه الحقيقة وبداهتها بحيث لا تحتاج إلى تقرير وبيان فقد خالف

---

(١) انظر: التقريب لحد المنطق، ابن حزم (١٥٦)، والبصائر النصيرية، الساوي (٢٢٠).

فيها الشكاك، حيث نفوا أن يكون للأشياء وجود موضوعي متحقق في الخارج، وقد استندوا في تبرير شكهم إلى مقدمتين، حيث ادعوا أولاً أن إدراكنا الحسي لا يرتبط بالأشياء في الواقع، لأن غاية ما ندركه مجرد معطيات حسية كإدراكنا للون والشكل والحرارة أو البرودة ونحوها، قالوا: ولا شك أن هذه المعطيات الحسية مشروطة بإدراكنا الحسي، وتتحقق معه، ونحن لا ندرك في الحقيقة إلاّ هذه المعطيات، وهي مع ذلك متوقفة على إدراكنا لها، ثم رتبوا على ذلك المقدمة الثانية وهي، أننا لا يمكن أن نستدل على وجود أشياء لها واقع خارجي مستقل عن إدراكنا من مجرد إدراكنا لتلك المعطيات الحسية، لأنه إذا كان إثبات وجود الواقع الخارجي متوقفاً على الاستدلال، وكان الاستدلال ممتنعاً فلا يمكن إثبات وجود واقع خارجي مستقل عن إدراكنا.

أما ما يتعلق بالمقدمة الأولى فإنه لا شك أن غاية ما يتحقق لنا في إدراكنا الحسي هو المعطيات الحسية، وأن الصور الذهنية التي يحصلها الإنسان عن الشيء لا تخرج عن مجموع معطياته الحسية، لكنه لا يلزم من ذلك أن نفصل بين الشيء ومعطياته الحسية، بحيث نثبت وجود المعطيات الحسية دون أن نثبت وجود شيء موضوعي مستقل عن إدراكنا لمعطياته الحسية، لأن إدراك الشيء لا يعني أن يخرج الإنسان عن كيانه ليدرك الشيء من غير طريق الحواس، كما لا يعني أن يضيف الإنسان الشيء بذاته إلى نفسه، وإنما ينحصر الإدراك للشيء في تحصيل انطباعات حسية تنتج عنها صورة ذهنية للشيء تكشف عنه وتميزه.

وإذا كان كل ما يمكن إدراكه هو المعطيات الحسية للأشياء فلا شك أننا ندرك الأشياء إدراكاً مباشراً، لعدم إمكان الفصل بين الشيء ومعطياته الحسية إذ هما حقيقة واحدة لا حقيقتان مختلفتان، وإلاّ فكيف يمكن تصور معطيات حسية موجودة لذاتها لا ترتبط بحقيقة لها وجود مستقل؟والفصل بين الشيء ومعطياته الحسية غير ممكن ولا معقول وهو بذرة الشك، إذ أنه يلزم من حصر الإدراك في المعطيات الحسية، مع القول بالفصل بينها وبين الأشياء ألاّ تكون الأشياء مدركة إدراكاً مباشراً. وعلى هذا يبني الشكاك قولهم بعدم إمكان إثبات وجود الأشياء، وأنها إذا لم تكن ثابتة بطريق الإدراك المباشر فلا يمكن إثباتها بطريق الاستدلال.



ويتفق بعض الفلاسفة مع الشكاك في نفي الإدراك المباشر للأشياء ما لكنهم يدعون أنه يمكن إثبات وجود الأشياء بطريق الاستدلال. ولا شك أن القول بامتناع إثبات الموجود الواقعي للأشياء هو اللازم الضروري للفصل بين الأشياء ومعطياتها الحسية، لأنا إذا أثبتنا للمعطيات الحسية وجوداً مستقلاً عن الشيء، ثم ربطنا الإدراك بالمعطيات الحسية وحدها، فلابد أن يكون إثبات الشيء غير ممكن حينئذ، لا بطريق الإدراك المباشر ولا الاستدلال.

وإذا كان كل ما يمكن أن يتحقق لنا في إدراكنا الحسي هو المعطيات الحسية للأشياء فلا شك أن تلك المعطيات مشروطة بالإدراك من حيث هي مُدرَكة ما لكنها ليست مشروطة بالإدراك من حيث هو موجودة، فلا يمكن أن تنطبع حواسنا بالمعطيات الحسية دون أن نكون مدركين لذلك، لأن إحساسنا بلون شيء أو طعمه أو حرارته ونحو ذلك هو معنى إدراكنا له.

لكنه لا يلزم من ذلك أن يتوقف وجود المحسوسات على إدراكنا لها، بل لا يمكن أن تكون مدركة إلا ولها وجود موضوعي مستقل عن إدراكنا. وهذا أمر ضروري لا سبيل إلى الاستدلال عليه.

لكن الشكاك لا يفرقون بين إثبات المعطيات الحسية من حيث هي مدركة وبين إثبات أن لها وجوداً خارجياً مستقلاً عن إدراكنا. ويقولون إن وجودها لا يعني غير كونها مدركة[1]. ونتيجة لذلك فقد التزموا أن المعطيات الحسية لا تكون موجودة إلاَّ من حيث هي مدركة، لكن الإدراك حقيقة ذاتية، فوجود تلك المعطيات لابد أن يكون ذاتياً كذلك. ويلزم من ذلك نفي أن يكون لتلك المعطيات وجود موضوعي؛ لأنه لو ثبت لها ذلك لأمكن أن تكون موجودة دون أن تكون مدركة، وهذا خلاف ما أسسوا عليه قولهم بالتلازم بين الوجود والإدراك. والحقيقة أن العلاقة الطبيعية والضرورية بين وجود الأشياء وإدراكها أن يكون وجودها شرطاً لإدراكها، فلا يكون الشيء مدركاً إلا وهو موجود، لكنه يمكن أن يكون موجوداً دون أن يكون مدركاً؛ لأن وجود الشيء متعلق

---

(١) انظر: المعرفة والموقف الطبيعي، فؤاد زكريا (٧٠).



بموضوعيته وخارجيته المستقلة عن كونه مدركاً أو غير مدرك، لكن إدراكه متوقف على وجوده وموضوعيته، ولا يلزم من ذلك أن تكون المعرفة العقلية مجرد انعكاس للواقع الموضوعي، بحيث تكون المعرفة بإطلاق مشروطة بالواقع الموضوعي كما يذهب إلى ذلك أصحاب الاتجاه المادي في المعرفة(١). إذ لابد من التفريق بين المعرفة العقلية المتعلقة بالإدراك الحسي والذي يشترط فيها الواقع الموضوعي، وبين المعرفة العقلية الاستدلالية القائمة على أحكام العقل الضرورية والكلية، فهذه خاصية العقل وعليها تقوم القضايا الاستدلالية. لكن الشكاك ناقضوا العلاقة الضرورية بين وجود الأشياء وإدراكها، حيث جعلوا وجودها مشروطاً بإدراكها، وإذا لم توجد الأشياء مستقلة عن شرط وجودها - وهو كونها مدركة - لم يكن لها وجود موضوعي مستقل، ومعنى هذا إنكار الواقع الموضوعي للأشياء.

والإشكال الأساسي الذي سيواجهونه أن وجود الأشياء إذا كان مشروطاً بإدراكها فإنه يلزم ألا يتحقق وجودها إلا مع إدراكها، بحيث لا يمكن لها أن توجد مع عدم إدراكها. وهذا ما يسلمّون به. وقد حاول الشكاك التوفيق بين هذه الحقائق الضرورية وبين قولهم بتوقف وجود الأشياء على كونها مدركة، وقد انتهى باركلي في ذلك إلى القول بأن وجود الأشياء مشروط بإدراكها، لكنه لا يلزم من عدم إدراكنا لها ألا تكون موجودة، إذ لابد أن تكون معلومة لله تعالى، فيكون وجود الأشياء مشروطاً بعلم الله، وعلم الله بالأشياء ثابت لا يتحول، فلابد أن يكون وجود الأشياء مستمراً تبعاً لذلك، وإذا كان وجود الأشياء مستمراً من حيث هي معلومة لله فلابد أن تكون مفروضة علينا بحيث لا نملك ألا ندركها.

والحقيقة أن ما ذهب إليه باركلي في محاولة التوفيق بين كون وجود الأشياء مشروطاً بإدراكها، وبين كونها مفروضة على إرادتنا ومستمرة الوجود بتضمن تناقضاً واضحاً، إذ أن أساس مذهبه أن وجود ا"لأشياء بالنسبة لنا مشروط بإدراكنا لها، بحيث لا يمكن أن يتحقق وجودها مع عدم إدراكها، فكيف يمكن أن نثبت وجودها مع أنها غير

(١) انظر: النظرية المادية في المعرفة، لجارودي، ٣١-٣٢.

مشروطة بإدراكنا ولا متوقفة عليه. فإما أن يتوقف وجودها على إدراكنا لها فيلزم ألا نحكم بوجودها مع عدم إدراكنا لها، وهذا يتناقض مع ما سلم به باركلي من كونها مستمرة الوجود، وإما ألا يكون وجودها متوقفاً على إدراكنا، وهذا يتناقض مع قوله بأن تحقق وجود الأشياء متوقف على إدراكها.

ثم إن القول بتوقف استمرار وجود الأشياء على كونها مدركة بالنسبة لله تعالى يستلزم أحد أمرين، فإما أن يكون لها وجود مستقل، وإما أن تكون ذاتية بالنسبة لله تعالى ليس لها وجود موضوعي خارج عنه. فإن كان لها وجود موضوعي مستقل فهذا ما ينفيه باركلي، وعلى أساسه نفى أن يكون إدراكنا مشروطاً بوجود الأشياء، بل يكون وجودها متوقفاً على كونها مدركة، وإن كان وجودها ذاتياً بالنسبة لله تعالى لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق، إذ يلزم إذا لم يكن للأشياء وجود موضوعي ألا ينفصل وجودها عن وجود الله تعالى. وهذا ما جعل سبينوزا يقول بوحدة الوجود[١].

وقد اتفق ديكارت مع باركلي في نفي الإدراك الحسي المباشر، وأن يكون إحساسنا هو مصدر ما نجدة في نفوسنا من الحكم بضرورة وجود الأشياء، واتفق معه أيضاً في أن الله هو الذي يبعث في نفوسنا ضرورة الإحساس بوجود الأشياء بحيث يكون الإحساس بوجودها مفروضاً على إرادتنا. لكن ديكارت استنتج من هذه الضرورة التي يبعثنا الله في نفوسنا أن يكون للأشياء وجود موضوعي، لأن عدم التسليم بذلك - كما يقول ديكارت - يتنافى مع صدق الله تعالى الذي بعث في نفوسنا التصديق بوجودها[٢].

لكنه يلزم من نفي أن تكون ضرورة وجود الأشياء مرتبطة بإحساسنا - وهذا ما يتفق فيه ديكارت وباركلي - أن يكون الله قد خلق لنا حواس وأوهمنا أن إحساسنا للأشياء مرتبط بها، مع أن الإدراك الحسي مشكوك فيه وغير مطابق للواقع. وهذا ولا شك يتنافى مع صدق الله تعالى أيضاً، فتكون حجة ديكارت في نفي عدم إمكان أن يوهمنا الله بوجود

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، (١٦٨).

(٢) انظر: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، فؤاد زكريا (١٠٢).



الأشياء، وتعارض ذلك مع صدق الله تعالى حجة عليه في نفي عدم إمكان أن يخلق الله لنا حواس ويوهمنا أننا ندرك بها الأشياء في الواقع مع أننا لا ندركها بالفعل؛ لأن ذلك يتعارض مع صدق الله أيضاً، وعلى هذا فلا يمكن إلا القول بأحد احتمالين. إما أن نسلم بصدق الله تعالى فنثبت للأشياء وجوداً موضوعياً بحيث يكون الإحساس هو مستند إثباتنا لها، وإما أن ننفي الوجود الموضوعي للأشياء ونعتقد أننا نعيش في وهم قاهر.

وهذا هو ما انتهى إليه هيوم الذي أنكر الواقع الموضوعي للأشياء وشك في الإدراك الحسي ثم جعل الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، فكيف يمكن أن تتأسس المعرفة على الحواس مع الشك فيها؟! وانتهى في شكه إلى أنه لا مبرر لأن يكون للأشياء وجود مستمر، لأن ما أدركه هو إدراك حسي حاضر لا تدل الحواس على غير ذلك. والعقل ليس فيه حجة على أن ذلك الذي أدركه الآن سبق أن أدركه من قبل. وأن اعتقادنا باستمرار وجود الأشياء مجرد وهم باطل يستند إلى ما اعتدناه من تكرر تلك المعطيات، مع أنه ليس لها وجود موضوعي[1].

أما المقدمة الثانية للشكاك فهي قولهم إنه إذا لم يكن الإدراك الحسي للأشياء مباشراً فإنه لا يمكن الاستدلال على وجودها. وهدفهم من ذلك إثبات وجود ثغرة بين الذات المدركة والشيء المدرك، بحيث لا يمكن الاستدلال من مجرد المعطيات الحسية على وجود الأشياء؛ لأن الأشياء إذا لم تكن مدركة إدراكاً مباشراً فلا يمكن أن يكون وجودها مستنبطاً من المعطيات الحسية؛ لأن ذلك يتنافى مع القول بالفصل بين الشيء ومعطياته الحسية، والمتمايزان لا يمكن أن يكون بينهما علاقة تضمن، فلا يمكن الاستدلال على الأشياء بدلالة استنباط. ثم إنه لا يمكن أن نستدل على وجود الأشياء بدلالة الاستقراء، لأن الخبرة الماضية إنما تدل على إدراكنا للمعطيات الحسية، لأن ذلك هو مقتضى التسليم بالفصل بين الشيء ومعطياته الحسية، وأن إدراكنا إنما يتعلق بالمعطيات الحسية، فلا يمكن تجاوزها وإثبات وجود حقيق للأشياء وهي غير مدركة[2].

---

(١) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، لزكي نجيب محمود، وأحمد أمين، (١٥٨).

(٢) انظر: المسائل الرئيسية في الفلسفة، (أ. ج. آير)، (٨٣-٨٤).



وإذا كان إدراكنا الحسي للأشياء مباشراً وضرورياً فإنه يلزم من ذلك أمرين:

أولهما: عدم إمكان الشك في وجود الأشياء. وقد تبين هذا من الرد على الشبهة الأولى للشكاك، وظهر ما يستلزم قولهم في ذلك من تناقضات.

ثانيهما: عدم إمكان الاستدلال على وجود الأشياء، وبيان ذلك؛ أن الإدراك الحسي للأشياء إذا كان مباشراً فإن علمنا بوجودها سيكون حقيقة ضرورية. وكما لا يمكن الشك في الضروريات فإنه لا يمكن الاستدلال لها؛ لأن الضروريات هي مقدمات الاستدلال، فلابد أن تكون يقينية لذاتها، بحيث يسلم بها الإنسان بمجرد إدراكها وتصورها. ولو سلمنا بإمكان الاستدلال للمقدمات الضرورية للزم التسلسل في الاستدلال، إذ يلزم أن نستدل لكل مقدمة نستدل بها، وعلى هذا لا يمكن الاستدلال مطلقاً. وإذا قيل إن تلك المقدمات الضرورية، متقدمة على المقدمات النظرية لزم أن تتوقف صحة المقدمات الضرورية على ما تتوقف صحته عليها. وهذا دور ممتنع. لكن الاستدلال على وجود الأشياء لا يمكن أيضاً مع القول بأنه إدراكنا إنما يتعلق بالمعطيات الحسية، وهذه هي المقدمة الثانية للشكاك، وقولهم فيها صحيح وإن كان ما رتبوه عليها من القول بعدم إمكان إثبات الواقع الخارجي باطلاً. وذلك أنه إذا كان الاستدلال على وجود الأشياء مبنياً على الفصل بين الشيء ومعطياته الحسية، بحيث لا يمكن أن ندرك إلاّ المعطيات الحسية، فإنه لا يمكن أن نستدل من مجرد إدراكنا لتلك المعطيات على وجود واقعي غير مدرك للأشياء؛ لأن المعطيات الحسية لا يمكن أن تتضمن الدلالة على الشيء المغاير لتلك المعطيات، فلا يمكن أن نستدل على وجود الأشياء بدلالة الاستنباط.

كما لا يمكن أن نثبت التلازم بين المعطيات الحسية والأشياء المغايرة لها مع عدم التسليم بإدراكنا للأشياء؛ لأن الحكم بالتلازم إنما يكون بين أمرين مدركين، فلا يمكن أن نستدل على وجود الأشياء بدلالة الاستقراء.

وبهذا يظهر أن الاستدلال على الوجود الواقعي للأشياء غير ممكن، سواء قلنا إن الأشياء مدركة مباشرة، وهذا هو الموقف الفطري، أو قلنا إن الأشياء ليست مدركة إدراكا مباشرا، وهذا هو موقف الشكاك.



الفصل الثاني

التجريد العقلي للكليات

التصور العقلي إما أن يتعلق بالمحسوسات بحيث يتوقف عليه الإدراك الحسي، وإما أن يتعلق بالغيبيات فيكون تصوراً استدلالياً.

فأما التصور العقلي المتعلق بالإدراك الحسي فيتوقف على الإحساس بالواقع الخارجي، بحيث لا يمكن تصور ما ليس له وجود واقعي في الخارج، بحيث لا يمكن تصور ما ليس له وجود واقعي في الخارج، كما لا يمكن عدم تصور ما تحقق في إدراكنا الحسي مع سلامة الغريزة العقلية. وأما التصور الاستدلالي فيتعلق بما لا تدركه الحواس، ويشمل ذلك جميع الغيبيات، ويقوم اليقين بوجودها على أساس الضرورة العقلية.

ويقوم التصور العقلي للمدركات الحسية على خاصية التجريد، وهي خاصية فطرية للعقل، يتحقق بمقتضاها تجريد الأشياء عن حقيقتها المادية في الخارج، بحيث يحصل الإنسان على صورة عقلية للأشياء المحسوسة. لكن التجريد العقلي له درجتان، ففي الدرجة الأولى يتم تجريد الشيء الجزئي من حيث هو جزئي من حقيقته المادية الموجودة في الواقع إلى صورة عقلية مطابقة لوجوده الواقعي. كما يتصور الإنسان شجرة معينة، أو جبلاً معيناً، أو حيواناً معيناً، فيدرك صورته العقلية مجرد عن طبيعتها المادية.

ويتوقف الإدراك الحسي على التجريد العقلي للمحسوسات في مرحلته الأولى. وذلك أن للإدراك الحسي ثلاث مقومات لا يتحقق إلا باجتماعها، وهي وجود المحسوسات في الخارج، والإحساس بها، وتصورها في العقل. أما توقف الإدراك الحسي على التصور فأساسه أن وظيفة الحواس تنحصر في نقل المعطيات الحسية عن الأشياء في الخارج إلى العقل، وأما تصور الشيء وتميزه فإنما يتحقق بالعقل، فعلم بالضرورة توقف الإدراك

الحسي على التصور العقلي. وهذه الدرجة من التجريد العقلي لا خلاف حولها، ولهذا فإن الشكاك الذين شكوا في الحواس وفي الوجود الواقعي للأشياء لم يشكوا في هذا التصور العقلي وتوقف الإدراك الحسي عليه.

وأما الدرجة الثانية للتجريد العقلي فهي التجريد للكليات وتقوم على التصور العقلي للقدر المشترك بين المتشابهات. والتصور الكلي ضروري لابد من تحققه مع وجود شروطه كالتصور الجزئي. وبيان ذلك أنه إذا كانت تصوراتنا الجزئية للأشياء في الخارج تابعة لوجودها، بحيث لا يمكن تصور الشيء ما لم يكن موجوداً، فكذلك إذا كانت الأشياء موجودة مع سلامة الحواس والغريزة العقلية فلابد من تصورها. وإذا كان تصورنا للجزئي ضرورياً على هذا الأساس فلابد أن يكون التصور الكلي ضرورياً كذلك، إذ إنه متعلق بإدراك التشابه بين التصورات الجزئية.

موقف الواقعيين من الكليات:

يرتبط التجريد للمعاني الكلية عندهم بموقفهم من الكليات من حيث هي عندهم ماهيات معقولة متحققة الوجود في الخارج. وهم إنما أثبتوا تلك الماهيات في الخارج ليستندوا إليها في ردهم على الشكاك القائلين بالنسبية، وأنه ليس للأشياء حقيق ثابتة بل هل في تغير مستمر. فاستدل هؤلاء الفلاسفة على أن للأشياء حقائق ثابتة بإثبات ماهيات ثابتة لا يطرأ عليها تغير تكون هي حقائق الأشياء، وظنوا أنه إذا ثبت أن تلك الحقائق لا يلحقها التغير، أمكن الرد على الشكاك بإطلاق القول بالنسبية. وإذا كان وجود الجزئيات إنما يقوم على إثبات تلك الماهيات، فإن تصور المعاني لتلك الجزئيات إنما يقوم أيضاً على تصور تلك الماهيات. فلا يمكن الفصل بين مذهبهم في وجود الكليات في الخارج ومنهجهم في أساس التصور الكلي الذي يقوم عليه التعريف، وعندهم أن التعريف لا يكون معروفاً لحقيقة الشيء إلاَّ إذا حصل التصور الكلي لماهيته.

أولا: موقف الواقعيين من الكليات:

يتفقون الواقعيون على القول باستقلالية الكليات في وجودها عن التصور العقلي لها، وأن التصور الكلي لابد أن يستند إلى حقيقة كلية موضوعية، وإلا لزم وجود المحمول

الذي هو التصور الكلي دون وجود موضوعه. ويتفقون كذلك على أن الكليات هي الماهيات والحقائق النوعية الثابتة التي لا يمكن أن يلحقها التغير.

لكنهم يختلفون بعد ذلك في علاقة الكليات بالجزئيات، وهل هي مفارقة للجزئيات لهم أم مقارنة لها، حيث ذهب أفلاطون إلى القول بأن للكليات وجوداً مستقلاً عن الجزئيات. وهي التي يسميها المثل، وأما أرسطو فذهب إلى القول بأن الكليات مقارنة للجزئيات. والخطأ المنهجي الذي وقع فيه أفلاطون وأرسطو ابتداءً أنهم سلموا مع الشكاك بأن الاعتقاد بالحقائق الثابتة للأشياء يحتاج إلى استدلال، مع أن تلك حقيقة ضرورية مباشرة، لا يمكن أن يستدل لها فضلاً عن أن تحتاج إلى استدلال. فإدراكنا أن للشيء حقيقة ثابتة أمر ضروري، كما أن إثباتنا لوجود الأشياء ضروري أيضاً. لذلك فإن هؤلاء الفلاسفة في محاولتهم الرد على الشكاك القائلين بالنسبية قد استندوا في استدلالهم إلى مقدمة باطلة، وهي إثباتهم للماهيات في الخارج، ووجه التزامهم بذلك أنه لا يمكنهم الاستناد في إثبات أن للأشياء حقائق ثابتة إلى الضرورة الذاتية المتحققة في إدراكنا الحسي المباشر، لأن الشكاك لا يسلمون بتلك الضرورة، بل يقولون بالنسبية الذاتية، فلا يمكن أن يستدل عليهم بما يخالفون فيه. فكان لابد أن يكون مستند الاستدلال خارجاً عن الضرورة الذاتية وعن الواقع الموضوعي للأشياء الجزئية، إذ هي مناط الخلاف حيث يقول الشكاك إنها في تغير مستمر. ومن هنا التزم الفلاسفة القول بإثبات ماهيات في الخارج تكون هي مناط الثبات لحقائق الأشياء. إذ لا يمكن وفق المنهج الاستدلالي في هذه القضية إلا التسليم بما قاله الشكاك، أو الاستناد إلى حقائق ثابتة خارجة عن مناط الخلاف؛ لأنهم إن اعتبروا المسألة استدلالية ثم ردوا عليهم بمجرد أن للأشياء حقائق ثابتة كان ردهم مصادرة على المطلوب. وقد كان يمكنهم أن يقولوا إن المسألة ليست استدلالية بل هي حقيقة ضرورية، ويناقشوا الشكاك في أصل ما نجده في نفوسنا من اليقين بأن للأشياء حقائق ثابتة، فإن أنكروا ذلك كانوا منكرين للضروريات.

نقد أساس التعريف بالحد في المنطق الأرسطي:

يرتبط التعريف عند الواقعيين بإثبات الماهيات المقومة للأشياء عندهم ارتباطاً

مباشراً، حيث إن التعريف عندهم هو تحديد لحقيقة الشيء وماهيته التي استدلوا على وجودها للرد على الشكاك بوجود الكليات في الخارج. وكما أنكر الشكاك حقائق الأشياء الثابتة فقد أنكروا تبعاً لذلك إمكان تعريفها، وملخص شبهتهم في ذلك أنهم قالوا: (لا يخلو المتعلم للشيء أن يكون إما عارفاً به وإما جاهلاً، فإن كان عارفاً فلا حاجة إلى تعلمه، وإن كان جاهلاً به فمن أين إذاً صادفه يعرف أنه مطلوبه)[1]. والشكاك لا يقولون بإمكان العلم بحقيقة الشيء قبل تعريفه، وإنما قالوا ذلك على سبيل الإلزام بأن الشيء لا يمكن أن يعرف مطلقاً، وإلاّ فإن إنكارهم لحقائق الأشياء الثابتة يستلزم عدم إمكان معرفتها. ويقوم مذهبهم في إنكار التعريف على أن التعريف للشيء إذا كان مع الجهل المطلق به لم يمكن أن يعرَّف، لأن ما لا يعرفه الإنسان بوجه عام لا يمكن أن يطلبه ليعرفه. كما استدل الواقعيون على وجود حقائق الأشياء الثابتة للرد على الشكاك ولم يكتفوا بالمعرفة المباشرة، فقد جعلوا معرفة تلك الحقائق الثابتة معرفة استدلالية لا مباشرة أيضاً متوقفة على معرفة ماهية الشيء التي ثبتت وبطريق الاستدلال، فأدى بهم إلى القول بوجود الكليات في الخارج، ثم التزموا أن التعريف إنما يقوم على إدراك تلك الكليات الاستدلالية، فخالفوا أحكام الضرورة في إثبات حقائق الأشياء وفي طريقة معرفتها.

لكن أفلاطون حين فصل الماهيات عن الجزئيات حصر التعريف في الماهيات المفارقة دون الجزئيات المحسوسة، لأن حقيقة الأشياء عنده ليست مرتبطة بوجودها المحسوس، وإنما بماهيات المفارقة. إذ إن وجود الجزئيات المحسوسة ليس ثابتاً لها لذاتها وإنما من حيث هي أشباح للمثل.

ووقع نتيجة ذلك في إشكال وهو: أن حقائق الأشياء إذا لم تكن مرتبطة بوجودها المحسوس وإنما بالماهيات المفارقة، ولم يكن التعريف متوقفاً على إدراك المحسوسات فكيف يمكن أن نعرف حقائق الأشياء، مع أنها مفارقة وغير محسوسة؟وهنا يقول: إن حقائق الأشياء وإن لم تكن مرتبطة بالمحسوسات إلا أن المحسوسات تذكرّ بتلك

---

(١) شرح البرهان، لأرسطو، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، (١٧٦-١٧٧).



الحقائق المفارقة المعلومة للإنسان قبل إدراكه الحسي للجزئيات. وهذا يرتبط بمذهبية في النفس، وأن لها وجوداً سابقاً على وجودها في هذه الحياة، وأنها في وجودها السابق (كانت في صحبة الآلهة، تشاهد فيما وراء السماء موجودات ليست بذات لون ولا شكل، ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن، فهي إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل، فالعلم ذكر والجهل نسيان)[1].

وهذا الذي قاله أفلاطون خرافة أخرى غير خرافة المثل المفارقة، ولا يمكن أن يرد بها على الشكاك؛ لأنه يمكنهم أن يطالبوه بالدليل على نظريته في الوجود السابق للنفس وإدراكها للمثل، وأن ذلك أصل العلم بحقائق الأشياء عند إدراك جزئياتها محسوسة. وهو لا يمكنه ذلك فيبقى قول الشكاك في عدم التعريف قائماً؛ لأنه سلم لهم أن معرفة حقائق الأشياء لا يرتبط بالجزئيات المحسوسة. ولهذا أنكر أرسطو ما ذهب إليه أفلاطون من القول في أساس التعريف وحاول الجمع بين القول بوجود الماهيات في الخارج والقول بتوقف التعريف على إدراك حقائق الأشياء الجزئية. ونفى مفارقة الماهيات للجزئيات المحسوسة، وقال بأنها مقارنة لها. كما جعل تعريف الشيء متوقفاً على التصور الكلي لحقيقته، وقال إن الشيء معلوم من جهة الحقيقة الكلية وإن كان مجهولاً من جهة حقيقة الجزئية حتى يعلم أنها من أفراد تلك الحقيقة الكلية فتكون معروفة. لكنه أخطأ حين قال إن هذه المعرفة الكلية معرفة مستدلة وليس مباشرة، وأنها تقوم على معرفة حقيقة الشيء وماهيته التي هي جزء ماهيته الكلية لا على الإدراك الحسي المباشر للجزئيات. وبناء عليه اشتراط في التعريف تصور الشيء على حقيقته، لا مجرد تميزه عن غيره.

وقد سلك في بيان أساس التعريف أو الحد التفريق بين ما سماه ماهية الشيء، أو جوهره، أو ذاته، وما سماه عرضاً. وجعل التعريف مرتبطاً بماهية الشيء دون عرضه. ونتيجة لذلك فرّق في صفات الأشياء بين صفاتها الذاتية وصفاتها العرضية. ثم قسم الذاتية إلى ذاتية مشتركة، وذاتية مميزة. كما قسم العرضية إلى عرضية مفارقة وعرضية

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، (٧٤).



لازمة. واشترط في الحد الذي يحصل به تصور حقيقة الشيء معرفة صفاته الذاتية دون العرضية وإن كانت لازمة؛ لأنها عندها خارجة عن ماهية الشيء.

وقد اصطلح المناطقة بعد أرسطو على إطلاق اسم (النوع) على ما يتحقق به تمام الماهية من الجنس المشترك والفصل المميز. وعرفوا النوع بأنه الكلي المقول على كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب ما هو[1]، وهذا هو ما أراده أرسطو من تعريفه للحد.

واستندوا في تمييزهم بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة إلى ثلاثة فروق، وإن كانوا لا يتفقون على التسليم بها كلها.

إحداها: أنه لا يمكن أن يتصور الشيء إلاّ إذا تصور ما هو ذاتي له أولاً.

ثانيها: أن الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له إلى علة مغايرة لذاته، فإن السواد هو لون لذاته، لا لشيء آخر يجعله لوناً، فإن ما جعله سواداً جعله أولاً لوناً.

ثالثها: أن الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجوداً وتوهماً[2].

فأما الفرق الأول فمقصودهم به أن الذاتي متقدم في التصور على الماهية، وأساس هذا الفرق أنهم يفرقون بين ما يسمونه علل الماهية وما يسمونه علل الوجود. وهذا مبني على التفريق بين ماهية الشيء ووجوده في الخارج، حيث قالوا بوجود ماهية عقلية في الخارج غير الشيء المحسوس، ثم قالوا إن تلك الماهية هي المقومة للشيء إتباعاً لأرسطو حيث جعل الماهيات المردة مقارنة للجزئيات، وإن كانت كلية في حقيقتها غير منقسمة بتعدد أفرادها.

وما ادعوه من اختصاص الصفات الذاتية بتلك الماهية المدعاة باطل، بل لا تكون الماهية إلا للشيء الموجود في الخارج، فلا فرق بين ماهية الشيء ووجوده المحسوس،

---

(١) انظر: تسهيل المنطق و عبدالكريم الأثري (٣٢).

(٢) انظر: الإشارات والتنبيهات، لابن سينا بشرح الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا (١/١٥٢).



وإذا كانت تصوراتنا عن الأشياء لابد أن تكون تابعة لوجودها في الخارج، لا لماهية غير محسوسة، لم يمكن التفريق بين الصفات اللازمة للشيء التي لا تنفك عنه، بحيث يكون بعضها ذاتياً وبعضها عرضياً لازماً كما يقولون.

ومما يبين بطلان هذا الفرق، أنه لا يمكن تصور الذاتي إلا من حيث هو ذاتي لماهية محددة، وهذا يستلزم أن معرفة الذاتي متوقفة على معرفة الماهية، وأن تكون معرفة الماهية متوقفة ذاتيتها. وهذا دور باطل[1].

أما الفرق الثاني فحاصله أن الذاتي ليس بينه وبين الماهية واسطة بحيث يمكن أن يعلل ثبوته لها بغيرها.

وقد اعترف محققوهم بأن هذا الفرق لا يصلح أن يفرق به بين الذاتي والعرضي الملازم؛ لأن بعض الأوصاف الملازمة تلزم الشيء ولا تفارق ماهيته ككون الثلاثة مفردا[2].

وأما الفرق الثالث فقد اعترف محققوهم أنه لا يصح أن يكون مميزاً بين الذاتي والعرضي اللازم، كما اعترف بذلك ابن سينا والغزالي[3].

موقف الاسميين من المعنى الكلي المجرد:

الاسمية في تاريخ الفكر الفلسفي ظاهرة معارضة للمذهب الواقعي. غير أن كثيرين يخلطون بين الاسمية ونفي وجود الكليات في الخارج، مع أنه لابد في الاسمية من نفي المعنى الكلي المجرد. وأول ما عرفت الاسمية في العصر الوسيط للفلسفة الأوروبية، لكنها لم تكن نظرية مؤصلة كما أصبحت بعد ذلك، لكنها اشتهرت في الفلسفة الحديثة وخاصة في كتابات باركلي وهيوم، وقد أعجب هيوم بجهود باركلي في تقرير هذه النظرية وحاول أن يتوسع في الاستدلال لها ونفي الشكوك حولها. والأساس الذي

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية (٧٧).

(٢) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات، للطوسي (١/١٥٢)، والبصائر النصيرية، للساوي (٣٨).

(٣) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات، للطوسي (١/١٦٠)، ومعيار العلم، الغزالي (٧٠).



يستند إليه كل من باركلي وهيوم في القول بالاسمية ونفي المعاني الكلية أن التصور لا يمكن أن يتعلق بغير معين، والكلي ليس معينا في الخارج، فلا يمكن حصول التصور الكلي في العقل تبعاً لذلك(١).

والحقيقة أن ما ذهب إليه الاسميون من القول بعدم إمكان تعين الكلي في الخارج صحيح، بل هو حقيقة ضرورية، والواقعيون إنما أخطئوا حين أثبتوا للكليات وجوداً خارجياً ثم ادعوا مع ذلك أن وجودها لا يمكن أن يكون حسياً حتى لا يلزم أن تكون معينة، لأن كل محسوس في الخارج لابد أن يكون معيناً لا كلياً. لكنه لا يلزم من ذلك عدم إمكان تصور المعاني الكلية كما يقول الاسميون، إذ أن التعين لا يشترط إلا في مسميات الجزئيات، وأما الكليات فهي معاني مجردة ينتزعها العقل من جزئيات بينها قدر مشترك اقتضى أن يشملها اسم كلي واحد. ومعلوم أن الإدراك الحسي لا يتحقق إلا مع وجود المحسوسات وتعينها، لكن التصور الكلي لا يتعلق بإدراك المحسوسات من حيث هي متعينة فحسب كما هو الحال في التصور الجزئي للمحسوسات، وإنما يتعلق بإدراك التشابه بين المحسوسات، والمتشابه بين الجزئيات المحسوسة ليس حقيقة متعينة في الخارج وإن كان إنما يقوم على التطابق بين حقائق الجزئيات، لأن لكل جزئي تعين يخصه لا يتوقف على تعين الآخر.

واعترض الاسميون بأنه لا يمكن تصور المعنى الكلي بمجرد الصفات المشتركة، بل لابد من تعينه في الذهن بإحدى الصفات الخارجة عن القدر ورتبوا على ذلك أنه إذا كان التصور الكلي مقيداً بذلك لم يكن التصور الكلي المطلق من أي تعين متحققاً في الذهن.

وجواب ذلك أنه لابد من التفريق بين الصفات اللازمة للشيء والصفات العرضية، والمقصود بالصفات اللازمة هنا ما لا يمكن أن ينفك عنها الشيء بحال، بخلاف الصفات العرضية، فالصفات اللازمة داخلة في القدر المشترك أما العرضية فخارجة عنه.

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٦٥).



وتصور الإنسان معينا بإحدى صفاته العرضية لا يناقض كونه معنى كليا، لأن تلك الصفة مضافة إلى المعنى الكلي غير داخلة فيه؛ لأنها لو كانت داخلة فيه لا انتفى تصور غيرها مما يحل محلها، وكونها مضافة إلى المعنى الكلي يستلزم تحقق تصور ما هي مضافة إليه وهو التصور الكلي للصفات المشتركة. فلزم ألا نتصور الصفات العرضية إلا مع ثبوت المعنى الكلي وإلا لم يمكن تصورها. وليس المقصود بالصفات اللازمة التي يتحقق بها القدر المشترك ما يقوله أصحاب المنطق الأرسطي في الصفات الذاتية، إذ إنهم يفرقون بين الصفات المشتركة ويجعلون بعضها ذاتياً وبعضها لازماً غير ذاتي، بل كل ما لا يمكن أن ينفك عن الموصوف بحال فهو من الصفات المشتركة التي هي أساس المعنى الكلي.

وممن أنكر المعاني الكلية أصحاب الوضعية المنطقية، حيث قالوا إن الاسم الكلي لفظ ليس له معنى عام، وإنما هو مجرد رمز أو حسب تعبيرهم (دالة قضية). والأساس الذي بنوا عليه نفيهم أن يكون للاسم الكلي معنى أنهم يشترطون في دلالة الكلمة على معنى أن تدل على حقيقة واقعية محسوسة، ويعتبرون كل كلمة لا تدل على ذلك مجرد لفظ ليس له معنى. وقد نظروا إلى الأسماء الكلية فلم يجدوا ما يقابلها في الواقع المحسوس، إذ لا يوجد في الواقع إنسان كلي ولا شجرة كلية، وإنما يوجد إنسان معين وشجرة معينة ونحو ذلك وعلى هذا فالاسم الكلي وإن كان يصدق على مجموعة من الجزئيات إلاّ أنه ليس له مفهوم عام[1]. وإذا كان صحيحاً أن الاسم الكلي لا يدل على معين في الخارج، لأن الكلي لا يمكن أن يتعين، فإنه لا يصح أن يكون للاسم الكلي معنى تبعاً لذلك، لأن معنى الاسم الكلي إنما يتعلق بالقدر المشترك بين المتشابهات، وإذا لم يكن لذلك القدر المشترك وجود متعين في الخارج فلابد من التسليم بوجوده الذهني، الذي هو المعنى الكلي، وإلاّ لم يمكن إطلاق الاسم الكلي على مجموعة الأشياء المتشابهة.

---

(١) انظر: المنطق الوضعي، زكي نجيب (١٠٨/١).



الفصل الثالث

الأساس العقلي للاستقراء

حقيقة البحث في أساس الاستقراء هو محاولة الكشف عن العلاقة بين السبب والمسبب ومناقشتها من خلال أمرين:

١- علاقة المسبب بالسبب.

٢- علاقة السبب بالمسبب.

أولاً مبدأ السببية:

المراد بمبدأ السببية هنا: ضرورة أن يكون لكل حادث شبب، والسببية مبدأ عقلي ضروري فطري لا يمكن الاستدلال له، لأن المبادئ العقلية الضرورية هي أساس الاستدلال، كما لا يمكن تصور ما يناقض هذا المبدأ؛ لأن العقل بفطرته لا يقبل الشك في المبادئ العقلية. وبيان وجه هذه الضرورة العقلية فيه: أن الحادث هو ما تحقق وجوده بعد العدم، وإذا كان كذلك فإما أن يكون وجوده متحققاً له لذاته، أو لسبب خارج عن ذاته، ووجوده لذاته ممتنع وإلا كان واجب الوجود، فلما سبق وجوده عدم علم أنه ليس بواجب الوجود، بل ممكن الوجود، وأن ترجح وجوده على عدمه لا يمكن أن يكون لذاته بل لغيره.

وقد ظن هيوم أن هذا من الاستدلال لمبدأ السببية، وأنه يلزم من ذلك أن يكون الاستدلال لمبدأ السببية مصادرة على المطلوب، فلا يصح أن تكون السببية مبدأ عقلياً تبعاً لذلك[(١)]. ولكن إذا علم أن هذا إنما هو لبيان حقيقته ووجه الضرورة فيه وليس استدلالا للسببية فلا يلزم القول بالمصادرة.

---

(١) انظر: العقل والوجود، ليوسف كرم (١٧٦).



وقد اعترض هيوم على اعتبار السببية مبدأ عقلياً اعتراضاً آخر يقوم على مقدمتين، الأولى: أن تصور ما له بداية (الحادث) لا يتضمن تصور أن له علة. والثانية: أنه إذا لم تكن العلية متضمنة في مفهوم الحدوث، أمكن الفصل بينهما بحيث يمكن تصور إحداهما دون تصور الأخرى، وتبعاً لذلك لا تكون السببية ضرورية، وإلا لم يمكن تصور الحدوث إلا مع تصور السببية[1].

فأما المقدمة الأولى فصحيحة. إذ إن مفهوم الحادث لا يتضمن لذاته فكرة السببية، بل هما مفهومان متغايران، إذ يمكن أن أتصور مفهوم الحادث وما له بداية دون أن يتضمن ذلك تصور أن له سبباً.

أما المقدمة الثانية فغير صحيحة، إذ إن نسبة أمر إلى أمر لا تكون ضرورية بمجرد دلالة تضمن أحدهما للآخر، بل تكون ضرورية كذلك إذا كان يلزم من تصور أحدهما تصور الآخر، مع عدم تضمن أي منهما للآخر.

وإذا تقرر أن السببية مبدأ عقلي ضروري فإن هذه الضرورة تستلزم الكلية؛ لأنه إذا كان من الضروري أن يكون للحادث سبب فلابد أن تكون تلك الضرورة العقلية لمبدأ السببية مقتضية للكلية التي هي أساس الاستقراء. وكما أن الضرورة في مبدأ السببية ليست ضرورة موضوعية ناتجة عن استقراء الجزئيات، بل هي ضرورة عقلية خالصة تثبت بمرد تصور ماله بداية، فكذلك الكلية في مبدأ السببية هي كلية عقلية خالصة، إذ إن إثباتها إنما يقوم على الضرورة العقلية بخلاف الكلية الاستقرائية، فإن التعميم فيها مرتبط بإثبات الخواص المؤثرة للأشياء، ومن هنا كانت موضوعية من هذا الجانب. والفرق بين الكلية السببية والكلية الاستقرائية أن الكلية السببية مطلقة لا تختص بحادث دون آخر، بينما الكلية الاستقرائية مختصة بما لشيء معين من خصائص ثابتة تقتضي الاطراد بين السبب والمسبب. وبذا تكون الكلية السببية هي الأساس العقلي للكلية الاستقرائية وعليها يستند الحكم بالتعميم في الاستقراء، إذ لا يمكن للحكم الاستقرائي أن يدل على العموم بمجرد التجربة وملاحظة التتابع بين السبب والمسبب، لأن الخبرة الحسية

---

(١) انظر: الفلسفة الحديثة، كريم متى (٢١٨).



والتجربة إنما تدل على وقوع التتابع بين الأسباب والمسببات، والوقوع إنما يدل على الإمكان ما لم يستند إلى ضرورة عقلية.

وإذا كان الإمكان لا يستلزم ضرورة حصول ما هو ممكن، فإن الاستقراء لا يمكن أن يدل لذاته إلا على احتمال أن يكون للحادث سبب، ولا يمكن أن يكون الاحتمال أساساً للتعميم، فلابد للحكم الكلي من أساس عقلي هو الكلية السببية.

وقد أراد أصحاب الوضعية المنطقية التوفيق بين اعتبار السببية أساساً للاستقراء لعدم إمكان العلم التجريبي بدونها، لكن مع تجنب القول باستناد السببية إلى التجربة والاستقراء فانتهوا إلى القول بأن السببية ليست مقتضى الضرورة العقلية؛ لأن ذلك يناقض أصل مذهبهم الحسي وإنما هي مجرد مصادرة نسلم بها لمجرد الاحتياج إليها في بناء العلم التجريبي وتأسيس الاستقراء.

والتزموا أن البدهيات ليست إلا من قبيل المصادرات وأنها لا تستند إلى ضرورة عقلية، وبهذا لا تكون صحة البدهيات عندهم مطلقة، وإنما يمكن الاستناد إليها لمجرد أن التجربة قد دلت على نفعها وإمكان بناء النظريات العملية عليها، فأساس اعتبارها نفعي عملي لا عقلي ضروري. وهذا القول دعوى بإمكان مناقضة مبدأ السببية، فيلزمهم أن يبينوا كيف يمكن تصور نقيض لمبدأ السببية وعلى أي وجه، وهذا ما لا يمكن أن يأتوا به مطلقاً لقيام الضرورة العقلية الفطرية على بطلانه.

ثانياً: قانون الاطراد.

يستند التعميم الاستقرائي إلى الحكم بضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات بحيث يلزم إذا وجد السبب أن يتعبه المسبب ضرورة. والمقصود بالضرورة هنا الضرورة العقلية، التي هي مستند الحكم بالاطراد الذي هو ثمرة الاستقراء.

والاستقراء هو استنتاج لقضية كلية من مقدمات جزئية، وإذا كانت تلك المقدمات الجزئية صادقة فلابد من مبرر عقلي يضمن صدق القضية الكلية، إذ من المعلوم أن صدق المقدمات الجزئية لا يستلزم صدق النتيجة الكلية، بل لا تناقض بين أن تكون المقدمات صادقة وأن تكون النتيجة الكلية كاذبة؛ لأن نتيجة الاستقراء لا تنحصر في



الجزئيات المستقرأة وإنما تعم جميع جزئيات النوع المستقرأ، فإذا استقرأنا فرأينا في جزئيات كثيرة أن الحديد يتمدد بالحرارة فما الذي يضمن أن تكون تلك العلاقة مطردة بينهما في المستقبل، مع أن من الممكن عقلاً ألا يتمدد الحديد بالحرارة، ولولا التجربة والاستقراء لم يمكن أن نحكم بذلك؛ لأن تصورنا للحديد لا يتضمن تصور أنه يتمدد بالحرارة، فلابد من الكشف عن الأساس الموضوعي الذي تقوم عليه العلاقة الضرورية الموضوعية بين الأشياء في ذاتها، بصرف النظر عن إثباتنا لدرجة تلك العلاقة. ولابد من الكشف عن الأساس العقلي الذي يقوم عليه الحكم بضرورة الاطراد في العلاقة بين الأسباب والمسببات. وقد برر العقليون ضرورة الاطراد بين الأسباب والمسببات على أساس أنها ضرورة عقلية قبلية، مستندين إلى أن السببية عموماً مبدأ عقلي، وأنها تشمل علاقة السبب بالمسبب وعلاقة المسبب بالسبب على السواء. والحقيقة أنه لا يمكن أن يكون الحكم بالحتمية والاطراد المطلق في الطبيعة قضية قبلية لعدة اعتبارات، منها:

أن الاطراد في الطبيعة إذا كان قضية قبلية فلابد أن يكون نقيضه مستحيلاً بحيث لا يمكن تصور عدم الاطراد. لكن عدم الاطراد في الطبيعة متصور، إذ يمكن عقلاً ألا يوجد دون تناقض منطقي بخلاف مبدأ السببية، فإنه لا يمكن تصور ما لوجوده بداية دون تصور أن يكون له سبب؛ لأن تصور ألا يكون له سبب يقتضي أن يكون وجود المسبب ذاتياً أو أن يوجد من العدم، وهذا متناقض لضرورة العقل، فدل ذلك على أن مبدأ السببية قضية قبلية.

أن الاطراد في الطبيعة إذا كان ممكناً لم يصح أن يتصف بالصدق المطلق الذي هو خاصية القضية القبلية. فمبدأ عدم التناقض مثلاً صادق صدقاً مطلقاً بحيث لا يتصور نقيضه في أي زمان أو مكان، فإثباتنا للاطراد لا يتضمن ذلك، لأنه ممكن عقلاً فيكون تحققه احتمالياً، وإذا كان كذلك لم يكن قضية قبلية، لأن الاحتمال ينافي الصدق المطلق.

وإذا تحققنا إن الاطراد لا يمكن أن يكون قضية قبلية، فكيف يمكن إثبات الاطراد والجزم بضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات مع ذلك ؟.



يقال في ذلك: إنه لا يلزم من الحكم بضرورة الاطراد أن تكون تلك الضرورة قبلية؛ إذ الاطراد في حقيقته كشف عن طبيعة العلاقة بين الأسباب والمسببات من جهة: اقتضاء الأسباب لمسبباتها، وأنه كلما وجد السبب فلابد من وجود المسبب، فضرورة الاطراد إذن طبيعية تجريبية محكومة بضرورة عقلية، وعلى هذا فهي ضرورة تجريبية بعدية وليست عقلية قلبية، والفرق بين الضرورتين: أن القبلية لا تحتمل النقيض أبدا بخلاف البعدية.

موقف التجريبيين من قانون الاطراد:

ينكر التجريبيون الضرورة العقلية مطلقاً، بناء على قولهم بأن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، إذ لو سلموا بالضرورة العقلية لالتزموا أن العقل هو مصدر تلك الضرورة، وهذا يتناقض مع مذهبهم الحسي في مصدر المعرفة. وقد أنكروا الأساس العقلي للاطراد، ثم منهم من التزم بلازم ذلك وهو إنكار قانون الاطراد، وأنه ليس بين السباب والمسببات تلازم ضروري، وأنه يمكن وجود المسببات من دون أسباب، وأن توجد الأسباب دون المسببات، وأن توقع حصول المسبب مع السبب ليس قائماً على ضرورة عقلية أو موضوعية وإنما على مجرد العادة. وأبرز من مثّل هذا المنهج هو الفيلسوف التجريبي هيوم، حيث أنكر أن يقوم الاطراد على أساس عقلي، وادعى أن يمكن تصور السبب دون أن يتبعه مسبب. ودليله على نفي الضرورة العقلية للاطراد، أن جميع القضايا المرتبطة بالواقع ليست ضرورية؛ لأن نقيضها ليس مستحيلاً في العقل بخلاف قضايا المنطق والرياضة، فإنه لا يمكن تصور نقيضها. لكنه أخطأ وأساس خطئه أنه لم يفرق بين النظر إلى الوقائع من حيث هي متحققة وفق ضرورة موضوعية، وبين الوقائع من حيث كونها حدثت دون نظر إلى أساسها الموضوعي، ومما استندوا إليه أيضا هو أننا لا يمكن أن ندرك تلك الضرورة بين الأشياء وإنما الذي ندركه هو مجرد التتابع بين السبب والمسبب، وقبل أن نرد عليه لابد أن نتذكر أنه يرى أن كل فكرة لابد أن ترتد إلى انطباع حسي هو أصلها، وأنه يستحيل وجود فكرة عقلية خالصة، وهذه هي الكيفية التي يمكن بها تفسير مصدر الأفكار وفقاً للمذهب الحسي عنده، واعتباره أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة وهذا غير صحيح، إذ توجد أفكار عقلية خالصة



ليس لها أصل حسي وهي جميع الأفكار الكلية والضرورية فإن الحكم بالتعميم والضرورة خاصية العقل، وإذا علم ذلك لم تكن الضرورة مما تنطبع به الحواس الظاهرة والباطنة على ما قرره هيوم، لكن لا يلزم من ذلك نفيها بل هي ثابتة لكن مصدرها هو العقل وليست الحواس.

أما جون ستورات مل - وهو أحد رواد المذهب التجريبي - فأثبت قانون الاطراد، لكنه نفى أن يكون قائماً على أساس عقلي، وإنما يقوم على التجربة والتعميم الاستقرائي[1]، وبذا يكون أساس الاستقراء محتاجاً إلى الاستقراء، وهذا ولا شك دور ممتنع. والعجيب أنه يستنتج مما هو مجرد تجربة ومشاهدات حسية دون الاستناد إلى أساس عقلي أن السبب هو المقدم الضروري. والتلازم إذا كان مضطرداً بين السبب والمسبب لابد أن يستند إلى خصائص ثابتة اقتضت ذلك، ولا يكفي أن نثبت الضرورة دون أن نحدد أساسها، إذ أن التلازم المطرد الذي يسلّم به (مل) بأنه ضروري دون أن يبين السبب الحقيقي لضرورته لا يمكن أن يكون صدفة، وإذا لم نعترف بهذا الأساس العقلي فإنه لا يمكن إثبات الاطراد.

موقف الأشاعرة من قانون الاطراد:

يؤمن الأشاعرة بمبدأ السببية، ويؤكدون أن كل حادث لابد له من سبب، لكنهم يحصرون السببية في أفعال الله تعالى، فلا يرون السببية بين المخلوقات، وينكرون أن يكون للأشياء خواص ذاتية تقتضي تأثير بعضها في بعض، وبذا ينكرون قانون الاطراد؛ لأن الاطراد إنما يقوم على إثبات خواص الأشياء وإثبات التأثير المطرد لها. وشبهتهم في إنكار السببية بين المخلوقات (قانون الاطراد) أن إثباتها يتعارض مع توحيد الله في أفعاله واعتقاد عموم قدرته تعالى، كما يتعارض مع إثبات المعجزات التي يتوقف عليها إثبات النبوات.

أما وجه التعارض عندهم بين إثبات قانون الاطراد واعتقاد عموم القدرة لله تعالى

---

(١) انظر: مدخل جديد إلى الفلسفة، عبدالرحمن بدوي (١٦٧).



فأصله أن الاطراد بين الحوادث يقتضي ضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات؛ لأنه لا يمكن تصور الاطراد مع إمكان عدم التلازم بينها، وإذا كان الاطراد ضرورياً كان تخلفه مستحيلاً، وما كان كذلك لم يمكن أن تتعلق به القدرة الإلهية لأنها لا تتعلق بالمستحيل بل بالممكن[1].

وأساس خطأ الأشاعرة في نفي ضرورة الاطراد أنهم لم يفرقوا في مفهوم الضرورة بين الضرورة العقلية والضرورة التجريبية، فالضرورة العقلية لا تحتمل النقيض لذاتها، والمستحيل استحالة عقلية لا يمكن وجوده، ولا تتعلق به القدرة الإلهية. أما الضرورة التجريبية فإن نقيضها ليس مستحيلاً استحالة عقلية، بل هو من حيث التصور العقلي الخالص ممكن فهي ليست مطلقة وإنما مرتبطة بخواص الأشياء، ووجود الأشياء بخواص ثابتة هو مقتضى سنة الله المطردة في خلقه، فقد خص كل مخلوق بماهية تميزه عن غيره، بحيث لا يتفق مع غيره في كل وجه بل ينفرد بخواصه عن جميع المخلوقات، وإذا كان كذلك فلا يقال إن إثبات الاطراد يتعارض مع إثبات عوم الإرادة والقدرة لله وحده، إذ أن الاطراد إذا كان هو مقتضى سنة الله في خلقه فإن تلك السنة هي مقتضى إرادته تعالى.

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة، الغزالي (٢٣٨)، والتفكير الفلسفي في الإسلام، سليمان دنيا (١٩٣).



الفصل الرابع

الاستدلال العقلي على الغيبيات

المراد بالغيب: هو كل ما لا تدركه الحواس، لكن من الغيبيات ما يمكن الاستدلال عليه بالعقل، ومنها ملا يمكن العلم بها إلا بدلالة الوحي.

ويستند الاستدلال العقلي على الغيبيات عموما وعلى مسائل الاعتقاد الغيبية خصوصا إلى أصلين، هما:

١- إثبات الاستدلال العقلي على الغيبيات.

٢- تحديد منهج الاستدلال العقلي على مسائل الاعتقاد الغيبية.

أولا: إمكان الاستدلال العقلي على الغيبيات:

الدلالة على الغيب لا يمكن أن تتحقق بحدس عقلي مباشر، وإلاّ لم يمكن التفريق بين الغيب المعقول والغيب المحض. وذلك أنه لابد في الاستدلال للغيب المعقول من مستند يكون واسطة بين الحكم بالضرورة العقلية والغيب المعقول، بحيث تكون الدلالة العقلية كاشفة لمعقولية الغيب لا مؤسسه لها. وذلك إنما يتم بإدراك العلاقة الضرورية بين الواسطة التي هي أثر محسوس وبين لازمها الغيبي. ولذلك فإنه لا يمكن الاستدلال على الغيب المحض، لأنه ليس بينه وبين العقل واسطة يمكن الاستدلال بها عليه، وإنما يعلم وجوده بالخير الصادق.

والأساس الذي يقوم عليه الحكم بضرورة التلازم بين الأثر الحسي ولازمه الغيبي هو إدراك العلاقة السببية الضرورية بين الأثر المحسوس الذي هو المسبب وبين لازمه السببي الذي هو الحقيقة الغيبية، بحيث لا يمكن إثبات الوجود للأثر المحسوس إلا مع



إثبات سببه الغيبي. وذلك أن مبدأ السببية يقتضي أن أي ظاهرة فلا بدلها من سبب، وهذا السبب قد يكون محسوساً بحيث ندرك التلازم المطرد بين السبب والمسبب في الواقع، وقد يكون السبب غير محسوس لكنا نجزم بوجوده لعدم إمكان وجود الظاهرة المحسوسة لذاتها أو من العدم.

وليست ضرورة التسليم بالحقائق الغيبية محصورة في العقائد الدينية وخاصة ما يتعلق بوجود الله، بل هي ضرورة في كل معرفة يتحقق فيها التلازم بين أي ظاهرة محسوسة وسببها الغيبي. لذا فإن العلم الحديث لا يمكن أن يقوم على مجرد ملاحظة الظواهر المحسوسة، بل لابد مع ذلك من التسليم بحقائق غيبية تكتشف بدلالة العقل عليها وفق مبدأ السببية وقانون الاطراد. لكن أصحاب الفكر المادي يقفون عند الأسباب الطبيعية للكشوف العلمية، ويدعون بذلك أنهم قد وصلوا إلى الحقيقة النهائية لتفسير الكون، وإنه لذلك لا يلزم أن يكون للكون إله. والخطأ الذي وقعوا فيه هو عدم التفريق بين معرفة الكيفية والسنن التي يسير عليها الكون، وبين تفسير وجود الكون، وظنهم أن اكتشاف تلك السنن يغني عن تفسير سبب وجودها.

ومع ظهور هذه الحقيقة الضرورية إلا أنه قد وجدت دعاوى فلسفية تنفي دلالة العقل على الغيب:

ومن تلك الدعاوى دعوى الحسيين، فقد أنكروا دلالة العقل على الغيب على أساس أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة.

والخطأ الأساسي الذي وقعوا فيه في هذه القضية هو أنهم لم يفرقوا بين اشتراط وجود المحسوسات لتحقق التصور في الإدراك الحسي وبين ما ستعلق بالتصور العقلي بإطلاق فالتصور العقلي للمدركات الحسية لا يتحقق إلا بوجود شرطه وهو الوجود الواقعي، لكن لا يلزم في كل تصور عقلي، وبهذا يعلم خطأ قول الحسيين في نفي تصور أي موجود دون أن يتضمن ذلك إدراكا حسيا.

ومن تلك الدعاوى الدعوى الذي جاء بها كانت، فهو يثبت مبدأ السببية لكنه يتفق مع الحسيين على أنه لا يمكن تصور أي شيء إلا من حيث كونه مدركا بالحواس،

ولهذا فقد أنكر كانت دلالة العقل على وجود الله تعالى بناءً على أن مبدأ السببية لا يكون إلا في المحسوسات.

ولكن قوله بحصر دلالة مبدأ السببية في المحسوسات بحيث لا يمكن أن يدل على حقيقة غيبية مجرد مصادرة ليس لها دليل.

ثانيا: دلالة العقل على مسائل الاعتقاد الغيبية:

أما دلالة العقل على مسائل الاعتقاد فتتخلص في أن كل مسألة في الدين لابد أن يرد فيها دليل نقلي، ومسائل الاعتقاد على قسمين، قسم يمكن الاستدلال له بالأدلة العقلية، فلا يمكن أن تكون النصوص أخباراً محضة لا فرق بينها وبين أمور الغيب، وقسم يعلم بدلالة الوحي لكونها من الغيب المحض، ولابد في الاستدلال على العقائد الغيبية التي لا يمكن أن يدل عليها العقل من تحقق أمرين:

١- بيان وجه الدلالة العقلية على تلك العقائد.

٢- أن يكون الاستدلال لتلك العقائد مقيدا ببيان دلالة النصوص.

وقد أخطأ في تبيين الدلالة العقلية في النصوص على مسائل الاعتقاد طائفتان: الأولى: المتكلمون حيث يقدمون النظر والدليل العقلي، ويتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل العقلي المحض بصرف النظر عن النصوص الشرعية. فنتج عنه اختلاط الحق بالباطل، وانتهوا إلى نتائج خارجة. مثل الاستدلال بدليل الحدوث انتهوا إلى أن الله لا يمكن أن تحدث منه الحوادث، فأدى إلى نفي الصفات. والثانية المحدثون، فعرفوا أن كلام المتكلمين مبتدع، وعنه نشأ القول بخلق القرآن، ونفي رؤية الله واستوائه، فصنفوا كتباً على وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة خلطوا فيها الآثار صحيحها بضعيفها. واستدلوا بما لا يدل على المطلوب، ولم يعرفوا المراد من النص. واستدلوا بالقرآن من جهة إخباره، لا من جهة دلالته، فلا يذكرون الأدلة المتضمنة للنصوص الشرعية وقالوا لا نريد إلا أن نذكر ما ورد دون أن نستدل عليه، لأننا نخاطب من سلّم فلا نحتاج دليل عقلي تضمنه النص.

والطائفتان كلاهما أعرضا عما بين الله في كتابه، والمنهج الصحيح هو النظر في البراهين التي جاءت بها النصوص، وما جاء به المتكلمون من البراهين لا يمكن الاستدلال عليها لأنهم استندوا على دلالات ظنوا أنها عقلية وهي مخالفة للشرع.

دلالة العقل على وجود الله:

يستند الإقرار بوجود الله إلى كونه حقيقة فطرية معلومة بالضرورة، حيث فطر الله عباده على معرفته وتوحيده. والغاية من الاستدلال العقلي على وجود الله هي مجرد الكشف عن وجه تلك الضرورة، ببيان المقدمات الضرورية التي تستند إليها، وأنه لا يمكن الاستدلال لتلك المقدمات، لأنه يلزم منها إما التسلسل الدور.

والاستدلال على وجود الله يقوم على مقدمتين ضروريتين:

١- حدوث المخلوقات وما هي عليه من إحكام وإتقان.

٢- مبدأ السببية واستحالة حدوثها من غير مسبّب لها، فحدوثها بعد العدم، والإتقان في خلقها تدل على أن لها موجد.

أولا: دليل الخلق والإيجاد: يستند على مقدمتين:

المقدمة الأولى: ما نشاهده من حدوث الأشياء بمقتضى الإدراك الحسي المباشر (أي أن الخلق موجود). فكما لا يمكن الشك في وجودها، لا يمكن الشك في حدوثها بعد العدم، وقد استدل الله به على ضرورة ان يكون لها خالقا فقال: ﴿ أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ٣٥ ﴾ [الطور/ ٣٥]. ﴿ أَمَّن يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ﴾ [النمل/ ٦٤]. فذكر خلق الناس ووجودهم بعد العدم، واستدل على ضرورة أن يكون لهم خالق، ولم يستدل على نفس خلقتهم لكون ذلك من العلوم الضرورية التي نستدل بها، ولا نستدل عليها. فإما أن يكونوا خلقوا من غير شيء، أو يكونوا خلقوا أنفسهم بأنفسهم، أو يكون خلقهم خالق غير أنفسهم. فالله عَزَّ وَجَلَّ ذكر هذين الاحتمالين الباطلين ليبني عليها الاحتمال الثالث وهو مقتضى القسمة العقلية من أن يكون لهم خالق هو الله عَزَّ وَجَلَّ.

وقد اخطأ في هذه المقدمة كل من الفلاسفة والمتكلمين، وذلك حين ظنوا أنها



مقدمة نظرية، ولهذا أخذوا يقيمون عليها الأدلة، وهي في الحقيقة مقدمة ضرورية لا تحتاج إلى استدلال.

المقدمة الثانية: أن حدوث هذه الأشياء المشاهدة لا يمكن أن يكون بذاتها ومن غير سبب، لأن فيه إلغاء للسببية، فلابد أن يكون لها موجد هو الله. فدلالة الخلق والإيجاد تقوم على مبدأ السببية، من جهة أن الحوادث لا يمكن حدوثها من غير مسبب لها فالدليل على أن الله هو الخالق، هو مبدأ السببية الذي يقوم عليه امتناع الحدوث الذاتي من غير سبب، ومستند ذلك الضرورة العقلية.

ومع وضوح هذه الحقيقة إلا أن الفلاسفة خالفوها وقالوا: (العالم والخلق قديم غير حادث) وقابلهم المتكلمون ليردوا عليهم: (فاستدلوا على حدوث العالم، وأنه محدث) وانتهوا إلى القول باستحالة تسلسل الحوادث في الماضي، وظنوا أنه لا يمكن الرد على الفلاسفة إلا بذلك. والمتكلمون عرفوا أن مقتضى قول الفلاسفة أن الله ليس بخالق إنما فاضت منه المخلوقات من جهة كونها علة لعلته التامة. وظنوا أنه لابد لرد قولهم من الاستدلال على الحدوث فما دام الفلاسفة قالوا العالم قديم أزلي فاض عن الله لابد من إثبات أن العالم حادث، فنستدل على حدوثه. ومعلوم أن الحدوث هو من القضايا الضرورية من حيث هو مقتضى الإدراك الحسي المباشر فكلنا نعلم بداهة أن المخلوقات حادثة، فالمولود يولد بعد أن لم يكن موجود، ويموت الإنسان بعد وجوده وموته دليل على حدوثه، من غير استدلال.

ثانيا: دليل الإحكام والإتقان:

بما أن كل مخلوق يدل على الله من جهة حدوثه الخلق والإيجاد، فإن كل مخلوق يدل على الله من جهة ما يظهر فيه من إتقان، وتخصيص كل مخلوق بمخصص يميزه عن غيره تقوم هذه الدلالة على مقدمتين معلومتين:

المقدمة الأولى: الإدراك الحسي الضروري لما يظهر في المخلوقات من إتقان وإحكام.

المقدمة الثانية: أن ذلك الخلق والإحكام لا يمكن أن يوجد من غير خالق.

ويكون الاستدلال بالإحكام والإتقان على وجود الله بالكشف عن وجه الضرورة في هاتين المقدمتين، بحيث إذا حصل التصوّر لوجه دلالتها لزم التسليم بوجود الله.

والأوجه الدالة على الإحكام والإتقان في المخلوقات:

أ- التخصيص في المخلوقات: الله خلق كل شيء بتقدير وهيئة محددة مخصوصة يتحقق فيها الانتظام، وينتفي الاضطراب والتناقض. ولكل شيء من المخلوقات على كثرتها خواص ذاتية تميزه عن غيره. فمن أنكر تلك الخواص أنكر السببية، وأنها لم تأت من غير مخصص.

ب- الهداية: وهي مقتضى التقدير على أكمل وجه. فجميع المخلوقات خلقت لغاية مقصودة بها، فلابد أن تهتدي لتلك الغاية التي خلقت لها. ولا يمكن أن تتحقق الهداية للمخلوقات دون أن يقتضي ذلك إثبات العلم والحكمة، فلابد أن يكون الله هو الذي خلقها وهداها.

دلالة العقل على وحدانية الله:

المقصود بوحدانية الله إثبات أنه واحد لا شريك له الربوبية. ويستلزم أن يكون هو المتفرد بالخلق والملك والتدبير لجميع المخلوقات، وهذا أخص من عموم إثبات الكمال المطلق.

والأساس العقلي في الاستدلال على وحدانية الله: هو النظر في انتظام الخلوقات وفق سنن ثابتة مطردة. وأن المدبر لها لابد أن يكون واحداً؛ لعدم إمكان تعدد الآلهة مع تحقق الانتظام في المخلوقات. ويلزم من تعدد الآلهة اختلاف إراداتهم في تدبير المخلوقات. هذا الاختلاف يستلزم منه فساد المخلوقات وعدم انتظامها. فلا توجد آلهة متعددة بإرادة واحدة، بل لابد من الاختلاف فيما بينهم اختلافاً يؤدي إلى الاضطراب، ولا يمكن القول بإمكان تعدد الآلهة مع اتفاق إراداتهم بحيث لا يحصل الاضطراب في الكون؛ لامتناع وجود مقدورين بين قادرين لكل منهما تمام التأثير[1].

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (١/٢٨).



ومنهج المتكلمين ينحصر في التوحيد الاعتقادي (المعرفة والإثبات). بل حصل عندهم قصور في الأسماء والصفات. وليس عندهم توحيد عبادة، ولا يعتبرون التقرب للشمس من دون الله في العبادة شركاً. ووحدانية الله تدل عليه نصوص كثيرة سُميت عندهم (دليل التمانع) وملخصه أنه يستحيل وجود أكثر من إله، لحصول التنازع والاضطراب. فلو كان للعالم صانعان، أحدهما يريد تحريك العالم، والآخر تسكينه، عند اختلافها، إما أن يحصل مرادهما، وهذا ممتنع لأنه يستلزم جمع الضدين. أو مراد أحدهما فهذا هو الإله والآخر عاجز. أو لا يحصل مراد أي واحد منها وهذا ممتنع لأنه يلزم رفع الضدين وعجزهما، والعاجز لا يكون إله.

أما أهل السنة فهذا الدليل عندهم صحيح ولا اعتراض عليه، وإنما الاعتراض أنهم لا يعرفون دلالات النصوص التي تدل عليها، هذه الدلالة التي يقولون أنها عقلية نحن نقول أن الدين قد نص عليها، والله لا يمكن أن يترك هذا الأمر بلا برهان ولا حجة، فإن الدين تام كامل في مسائله العقدية ودلائله المتضمنة عليه، فعندنا نصوص يمكن أن ندرك به حقيقة هذا الدليل دون أن نقع في اللوازم التي أوقعوا أنفسهم بها. من هذه النصوص: قوله تعالى: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٞ كَمَا يَقُولُونَ .... ﴾ [الإسراء/٤٢]. فدلت الآية على الألوهية، وإن كانت تدل على الربوبية من باب التضمن. أي لو كان مع الله آلهة يستحقون العبادة لابتغت تلك الآلة طريقاً إلى مغالبة الله على ملكه، ، لأن الإله الحق لا يكون داخلاً في ملك غيره وتحت قهره، فالله هو المالك والآلهة غيره تدخل في ملكه والمشركون يقرون بذلك، إذ الكفار لا يقولون أن معبوداتهم تغلب الله فكانوا يعتقدون أن ليس لها سوى الشفاعة، لكنهم مع ذلك يدَّعون أنها مستحقة للعبادة وإن كانت مملوكة. فالآية وإن كانت دليلاً وحدانية الله إلا أنه دليل على لزوم أن يكون هو المعبود وحده لأن استحقاق العبادة هو مقتضى الربوبية. وقيل: لطلبوا إلى ذي العرش سبيلا بالتقرب إليه. فتكون الآية دليل على اختصاص الله بالعبادة لأن معبودات المشركين إذا كانت تتقرب منه، فأولى أن يصرف عبَّادها العبادة لله وحده.



دلالة العقل على صفات الله:

يثبت أهل السنة ما دل العقل على إثباته من الصفات، لكنهم يعتقدون أن كل ما دل عليه العقل من صفات الله لابد أن يكون ثابتاً بالنصوص، فلا يكون التسليم بتلك الصفات مستنداً إلى مجرد دلالة العقل عليها، بل لابد مع ذلك من ورود النصوص.

ويقوم منهج المتكلمين على إثبات ما دل العقل على إثباته، سواء دل عليها النقل أو لم يدل، ومع ذلك فمن الصفات ما دل العقل على إثباته، ومع ذلك لم يثبتوه.

وأصول إثبات الصفات بالدلائل العقلية عند السلف ثلاثة، وهي:

الأصل الأول: دلالة الفعل على صفات الفاعل.

ويقوم هذا الأصل على أن كل فعل لابد له من فاعل، ومقتضى نسبة العقل إلى فاعله أن تكون للفاعل صفات معينة لو لم تثبت لامتنع حصول الفعل، فوجود المحدثات من العدم لابد أن يكون الذي أوجدها قادر، فالقدرة ثابتة، ثم تخصيص هذه الموجودات دليل على الإرادة لأن الأمر لو كان متعلقاً بمجرد القدرة لكانت المخلوقات على هيئة واحدة، وإثبات صفة الإرادة بتضمن بالضرورة صفة العلم لأنه لا يمكن تحقيق الإرادة إلا مع العلم بالمداد، إذ يستحيل إيجاده الأشياء مع الجهل، لأن إيجاده بإرادته، والإرادة تستلزم تصور المراد، وتصور المراد هو العلم فالإيجاد يستلزم العلم[1].

الأصل الثاني: دلالة التقابل بين الكمال والنقص، وأن تنزيه الله عن النقص يستلزم ثبوت الكمال المطلق له، لأنه لو لم نثبت وصف الكمال ثبت نقيضه هو النقص، والله منزه عنه، ويستند هذا الأصل إلى أن إثبات وجود الله يستلزم بالضرورة إثبات الكمال له سبحانه فالإقرار بوجود الله من حيث هو حقيقة فطرية ليس إثباتاً لموجود مجرد من الصفات، بل هو إثبات لموجود له الكمال المطلق من كل وجه. فإن كانت الصفة صفة كمال لا يستلزم نقص بأي وجه من الوجوه وجب أن يتصف الله بها لمجرد وجوده، وأنه

---

(١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية (١/١٢٥).



يستحق جميع صفات الكمال بالأولى (المثل الأعلى)[1]. لهذا أبطل الله بطلان عبادة ما سواه ببيان اتصاف المعبودات من دونه بالنقص، وسلب الكمال عنها، فجعل موت المعبودات من دونه دليلاً على بطلان عبادتها. والمتكلمون اعترضوا وقالوا التقابل ليس من باب تقابل (السلب والإيجاب) بل من باب (العدم والملكة) ففروا من التشبيه بالمخلوق ووقعوا في تشبيه الله بالمعدومات. فإن ما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بها، فالصفات الثابتة للمخلوق إذا كانت كمالاً ولم يلزم من اتصاف الله بها أي نقص فإن ينفيها عنه يستلزم تشبيهه بالجمادات[2].

الأصل الثالث: ما يقتضيه اتصاف المخلوق ببعض صفات الكمال من وجوب اتصاف اللّه بها، لأن معطي الكمال أحق بالكمال من باب أولى. والكمال المطلق للمخلوق يستلزم منه الكمال لله، وهذا الأصل وإن كان يستند هو وسابقه إلى قياس الأولى، إلا أنه يقوم على استحقاق الله لصفات الكمال استناداً إلى أنه هو الذي جعل المخلوق متصفاً بها، فلابد أن يكون متصفاً بكمالها المطلق وإلا لم يكن الله هو الذي جعل المخلوق متصفاً بها وهذا من التناقص، ومما جاء من الدلالة على هذا الأصل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً .... ﴾ [فصلت/ ١٥].

دلالة العقل على البعث والجزاء:

يقوم الإيمان باليوم الآخر على أصلين:

الأول: إثبات المعاد والبعث بعد الموت، فهو مقتضى الإيمان بقدرة الله تعالى.

الثاني: إثبات الجزاء والحساب الأخروي، فهو مقتضى الإيمان بحكمة الله تعالى.

الأصل الأول: إثبات المعاد:

الاستدلال على البعث لا يتعلق بمجرد إمكانه العقلي من حيث هو غير مستحيل في حكم العقل، بل لابد مع من إثبات إمكانه في الخارج؛ وذلك أن غاية ما يدل عليه

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم (٣/١٠٣٠).

(٢) انظر: التدمرية، ابن تيمية (١٥١).

الإمكان العقلي هو مجرد عدم العلم بامتناعه، فيكون الدليل عليه هو عدم استحالته، لكنه لا يلزم من عدم استحالته أن يكون متحققاً في الخارج، بل قد يكون ممكناً في العقل غير متحقق في الخارج.

فالإمكان الخارجي يستلزم الإمكان العقلي بحيث لا يكون الشيء متحققاً في الواقع مع كونه مستحيل الوجود، بل يكون قبل وجوده ممكن الوجود والعدم، بخلاف الإمكان العقلي فإنه لا يستلزم لذاته الإمكان الخارجي، فلا يكون الشيء ممكن الوجود في الخارج لمجرد أن العقل لا يحكم باستحالته.

ولابد لإثبات الإمكان الخارجي لشيء من الاستناد إلى الواقع الخارجي المشهود، وذلك بأحد ثلاثة أوجه: فإما أن يكون بإثبات وجود ذلك الشيء في الواقع، بحيث يكون وجوده الواقعي دليلاً على عدم امتناعه. وإما أن يكون الحكم بإمكانه الخارجي مستنداً إلى وجود نظيره في الواقع بحيث لا يمكن الحكم بامتناع ذلك الشيء إلا مع الحكم بانتفاء وجود نظيره الذي تحقق وجوده في الواقع استناداً إلى قياس الشيء على نظيره. وإما أن يكون الحكم بالإمكان الخارجي مستنداً إلى وجود ما يكون وجود ذلك الشيء المستدل على إمكانه الخارجي أولى بالوجود منه، استناداً إلى قياس الأولى.

والاستدلال في النصوص الشرعية على البعث قد شمل هذه الأوجه الثلاثة، فقد ورد في النصوص ما يدل على البعث استناداً إلى تحققه بالفعل في هذه الحياة، كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾ ﴾ [البقرة/ ٥٥-٥٦]. والصعقة التي أخذتهم قد أماتتهم موتاً حقيقياً، ثم بعثهم الله بعد موتهم. لا أنهم صعقوا وبقوا على الحياة ثم أفاقوا من الصعقة بعد ذلك.

ومن الأدلة على إحياء الله للأموات في الدنيا ما جاء في قصة ميت بني إسرائيل، حين أمرهم الله أن يذبحوا بقرة ويضربوه ببعضها، فأحياه الله، كما في قوله تعالى: ﴿ فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾ ﴾ [البقرة/٧٣]، وغيرها الكثير من الآيات.

ومما جاء في الاستدلال على البعث بوجود نظيره ما ورد في آيات كثيرة من الاستدلال على البعث بإحياء الله للأرض بعد موتها، وأن من خلق الحياة في النبات قادر على بعث الناس بعد موتهم. وأن ذلك ممكن غير مستحيل، استناداً إلى أن القادر على إيجاد الحياة في النبات بعد ما كان ميتاً قادر على بعث الأموات وخلقهم حياة أخرى. ومما جاء في ذلك قول الله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ﴿٩﴾ ﴾ [فاطر/ ٩].

أما الاستدلال على البعث بما يكون البعث أولى منه فقد جاء كثيراً في كتاب الله تعالى، ومن ذلك الاستدلال على البعث بالخلق الأول، وأن من خلق الإنسان ولم يكن شيئاً مذكوراً قادر على بعثه وإحيائه بعد موته، ومما ورد في ذلك قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ﴿٦٦﴾ أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴿٦٧﴾ ﴾ [مريم/ ٦٦-٦٧]. ومستند الدلالة في هذه الآية وغيرها هو القياس الضروري لبعث الناس بعد موتهم على خلقهم الأول، وأن من قدر على خلقهم من العدم قادر على بعثهم بعد موتهم من باب أولى، وأنه إذا لم يمكن إنكار خلق الله للإنسان أولاً فإنه لا يمكن كذلك إنكار أن يبعثه حياة أخرى. لأن القادر على الخلق الأول لا يمكن أن يعجز عن الخلق الآخر، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ [الروم/ ٢٧] مع أن كلاً من البدء والإعادة عليه هين سبحانه.

الأصل الثاني: إثبات الجزاء والحساب:

الإيمان بمحاسبة الناس على أعمالهم خيرها وشرها هو مقتضى الإيمان بحكمته سبحانه ومقتضى عدله أيضا، فإنه لا يمكن أن يخلق الناس عبثا، ولا أن يتركهم سدى، كما قال الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾ ﴾ [ص/ ٢٧]، وجعل نفي البعث قدحا في حكمته فقال: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾ ﴾ [المؤمنون/ ١١٥-١١٦]، وهذه الآية تدل على التلازم بين إثبات المعاد وإثبات حكمته سبحانه.



وأما اقتضاء عدله سبحانه للجزاء، فيقوم على أن هذه الحياة دار ابتلاء وامتحان ويقع فيها من التفاوت بين الناس الشيء الكثير، ومقتضى الحق والعدل أن جازى كل إنسان بعمله ولهذا أنكر سبحانه التسوية بين المؤمنين والكافرين في الجزاء فقال: ﴿ أَمۡ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجۡتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجۡعَلَهُمۡ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءٗ مَّحۡيَاهُمۡ وَمَمَاتُهُمۡۚ سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ ٢١ ﴾ [الجاثية/ ٢١].